

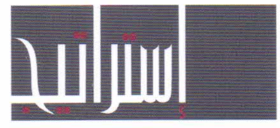
الصراع على السلفيّة

قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار



د. محمد أبو رمان

مركز الدراسات الإستراتيجية
الجامعة الأردنية



Center for Strategic Studies
University of Jordan



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

تمثّل «السلفيّة» اليوم حالة قائمة وقويّة في مجتمعاتنا وثقافتنا، فهي تيّار عريض له تراثه الفقهي والفكري والدعوي، ويتمتّع بترسانة من الكتب والفتاوى والتنظير الديني، وقد أصبح له حضور ملحوظ في مختلف مناحي الحياة العربيّة.

وعلى الرغم من هذا الانتشار الواسع، إلا أن النُّخب السياسيّة والمثقّفة العربيّة لا تزال تنظر إلى السلفيّين كأنهم من «كوكب» آخر، غير مدركين كُنْه الحالة السلفيّة وتشعّباتها واتجاهاتها المختلفة. وقد أثار هذا سؤالاً يستحق الاهتمام اليوم: هل الأفكار السلفيّة هي الغريبة عن المحيط الاجتماعي والثقافي العام، أم أن العكس هو الصحيح؟!

إن مهمّة هذا الكتاب لا تقتصر على تقديم مدخل إلى الاتجاهات السلفيّة المعاصرة على الصعيد الأيديولوجي والحركي والجغرافي فقط، بل إنه يقدّم إطاراً عاماً لرؤية هذه الاتجاهات والخلافات والاختلافات في ما بينها حول عدد من القضايا منها السياسيّة ومنها الاجتماعيّة، مثل: الموقف من العمل السياسي، الديمقراطيّة، الحكومات العربيّة، والعمل المسلّح..

وقد اقتصر المؤلّف في خارطة الانتشار الجغرافي السلفي في هذا الكتاب على دول المشرق العربي، مقسّماً كتابه إلى فصل تمهيدي وخمسة فصول، متناولاً في الفصل التمهيدي موجزاً لتاريخ الحركات السلفيّة وجذورها التاريخيّة واتجاهاتها الرئيسة، منتقلاً بعدها إلى صعود السلفيّة المعاصرة في دول الخليج العربي (الفصل الأول)، ودول المشرق العربي (الفصل الثاني).. ثم تناول التحوّلات التي طالت التيّارات السلفيّة المصريّة ما قبل ثورة يناير وما بعدها (الفصل الثالث). أما في الفصل الرابع، فقد تناول موقف السلفيّين من الديمقراطيّة والعلمانيّة، ليصل في الفصل الخامس إلى طرح سؤال الهويّة لدى السلفيّين باعتباره مهمّاً للتعرّف على الاتجاهات السلفيّة.

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-130-1



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الصراع على السلفيّة

قراءة في الأيديولوجيا والخلافات
وخارطة الانتشار

الصراع على السلفيّة

قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار

د. محمد أبو رمان





الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ١١٣ـ٥٢٨٥ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي
إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

أبو رمان، محمد
الصراع على السلفيَّة: قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار/ محمد أبو رمان.
٢٣٩ص.
ببليوغرافية: ص٢٣١ ـ ٢٣٩.
في أسفل صفحة العنوان: مركز الدراسات الاستراتيجية ـ الجامعة الأردنية.
ISBN 978-614-431-130-1
١. السلفية. ٢. البلدان العربية ـ الأحوال السياسية.
أ. العنوان.
320

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

المحتويات

مقدمة

تنظر كثير من النخب السياسية والمثقفة العربية إلى السلفيين كأنّهم من «كوكب» آخر، لهم لغتهم وأفكارهم وتصوراتهم السياسية والثقافية المختلفة أو الغريبة تماماً عن المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يتم طرحه عبر وسائل الإعلام المختلفة.

لكن السؤال الذي يستحق الاهتمام اليوم هو فيما إذا كانت بالفعل هذه الأفكار السلفية هي الغريبة وغير المتداولة عن المحيط الاجتماعي والثقافي العام، أم أنّ العكس هو الصحيح؟!

إذا نظرنا حولنا وتأملنا واقع المجتمعات والثقافة العربية اليوم سنخلص إلى ملاحظة مهمة تتمثّل بانتشار الأفكار السلفية لدى قطاع واسع من الناس، أيّاً كانت الأسباب، فهنالك مؤشرات عديدة، تؤكد على أنّنا أمام انتشار نمط من «التديّن السلفي». فليس السلفيون غرباء أو مستغربين، بل لا نبالغ إن قلنا إنّ هنالك حالة ممتدة متوسّعة من «التسلّف» في العالم العربي. وإذا كانت السلفية بمنزلة الثقافة الدينية السائدة في كثيرٍ من دول الخليج، فهي اليوم حالة قائمة قوية منتشرة في المجتمعات العربية، فيما تعاني «العلمانية» ومثقفوها من التراجع والانحسار مع المدّ الإسلامي، الذي بدأ يأخذ شطرٌ كبيرٌ منه في الأعوام الماضية «طابعاً سلفيّاً».

ربما يذكّرنا هذا «المدّ السلفي» بعبارة طريفة لأحد شيوخ السلفية في مصر، وهو (أبو إسحاق الحويني)، عندما استهجن استغراب الإعلاميين والنخب المثقفة في مصر من هذا الحضور السلفي، بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، إذ قال «يسألوننا أين كنتم من قبل؟! جوابنا لهم أنكم كنتم في زحل، ولم تكونوا ترون الناس في الأسفل»[١]!

---

(١) انظر: محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي؛ سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص٩١.

ليس الأمر بحاجة إلى كبير عناء لإثباته! فلم يكن قد مضى على تأسيس حزب النور السلفي سوى بضعة أشهر حتى خاض السلفيون معركة الانتخابات التشريعية المصرية، وكسروا حزباً عريقاً مثل حزب الوفد، الذي كان أحد أكبر الأحزاب المصرية وأقدمها[٢]؛ أو عندما ننظر إلى المشهد العربي اليوم لنرى السلفيين هم الأكثر فعالية في الثورة السورية، أو حتى في دول عربية أخرى. فالسلفية ثقافة قوية في العالم العربي، تمتد إلى الاتجاهات الأخرى، حتى إنّ باحثاً متخصصاً في الحركات الإسلامية في مصر، وهو حسام تمّام، ألّف كتاباً عن «**تسلّف الإخوان**»، أي انتشار الأفكار السلفية في داخل جماعة إسلامية عريقة ممتدة، مثل جماعة الإخوان المسلمين[٣]. وما علينا ملاحظته هنا أنّ الانتشار ليس للسلفيين بوصفهم جماعات أو مجموعات أو اتجاهات تتخذ العباءة السلفية عنواناً لها، بل الأهم من ذلك هو انتشار الأفكار والتصورات والثقافة السلفية في المجتمعات العربية والمسلمة اليوم!

السلفية ليست أمراً مستحدثاً، ولا غزواً دينياً لمجتمعاتنا وثقافتنا العربية، فهي تيار عريض له تراثه الفقهي والفكري والدعوي، ومعه ترسانة من الكتب والفتاوى والتنظير الديني غير المنقطع عبر القرون والعصور الإسلامية. وهي ليست فقط اتجاهاً فكرياً ـ فقهياً، وقبل ذلك عقائدياً، حقّق انتصاراً كبيراً على الاتجاهات الإسلامية الأخرى، وانتشر في أرجاء العالم العربي؛ فزيادة على ذلك السلفية تمثّل حالة معاصرة لها حضورها الملحوظ في مختلف مناحي الحياة العربية.

لكن، وعلى الرغم من هذا الانتشار الواسع للاتجاهات والتيارات السلفية، فلا تزال هنالك أزمة أو مشكلة حقيقية في مدى إدراك النخب السياسية والمثقفة العربية لِكُنْهِ الحالة السلفية وتشعّباتها واتجاهاتها المختلفة. فنجد أنّنا أمام رؤية فيها قدر كبير من الاختزال والتسطيح والتعميم، مما يستدعي مناقشة عملية أكثر موضوعية ومنهجية لهذه الاتجاهات وخارطة اختلافاتها الأيديولوجية والحركية وانتشارها الجغرافي.

مهمّة هذا الكتاب لا تقتصر على تقديم «مدخل» إلى الاتجاهات السلفية

---

(٢) المرجع نفسه، ص١١٩ ـ ١٢٧.

(٣) حسام تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين، مكتبة الإسكندرية، ط١، ٢٠١٠.

المعاصرة على الصعيد الأيديولوجي والحركي والجغرافي فقط، وإنّما تقديم إطار عام لرؤية هذه الاتجاهات والخلافات والاختلافات فيما بينها حول عدد بارز من القضايا الأساسية، خصوصاً ذات الطابع السياسي، مثل الموقف من العمل السياسي والديمقراطية والحكومات العربية المعاصرة والعمل المسلّح، ومن قضايا اجتماعية مختلفة.

ثمّ يعطي الكتاب أهمية خاصة لسؤال الهوية لدى السلفيين، فالسلفية في جذرها التاريخي تعود إلى من أُطلق عليهم «أهل الحديث»، الذين اعتبروا أنفسهم سدنة الهوية السنّيّة الإسلامية الصافية، الذين يدافعون عنها وينقحونها من الأمور الدخيلة، وهي «المهمة» السلفية التي استمرت مع مختلف الاتجاهات السلفية المتضاربة إلى اليوم، فتجد قضية الهوية تأخذ أبعاداً مهمة لدى السلفيين، أو حرّاس الهوية السنية الإسلامية كما يرون أنفسهم.

إلّا أنّ أغلب فصول هذا الكتاب كُتبت كأبحاث ودراسات متنوعة، جاءت في المرحلة الأولى للربيع العربي، عندما برزت التحولات السلمية على المشهد السياسي، وطغت على أفكار وتصورات مختلف الحركات السياسية والإسلامية منها، وقد أدّت إلى «صدمة» عنيفة في أوساط التيار السلفي العربي بصورة خاصة، وخضّت الفرضيات التي حكمت هذا التيار في الموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية والتغيير السلمي، ودفعت بشيوخ التيارات السلفية إلى عقد مؤتمر غير مسبوق في اسطنبول بتركيا في نهاية العام ٢٠١١، تدارسوا فيه التأثيرات والتغييرات الجارية، وموقف السلفيين منها، وتحديداً الموقف من خوض غمار التجربة الديمقراطية والحزبية، وكانت سابقاً هذه المساحة من القضايا مستبعدة من التجربة السلفية، على الرغم من انخراط سلفيّي الكويت والبحرين والسودان في تجارب برلمانية، إلّا أنّ التجربة الحزبية تحديداً لم تكن من الأمور «المستساغة» لدى شيوخ التيار السلفي عموماً.

بيد أنّ الفرحة لم تدم طويلاً، وانعكست نتائج «لحظة الربيع العربي» بصورة سلبية تماماً، لأسباب متعددة ليست مدار البحث هنا، منها استعصاء الحالة السورية، وانكسار الموجة الأولى، وعسكرة الثورات الشعبية في كل من سورية واليمن وليبيا، وكذلك الأمر بروز أجندة المعسكر العربي المحافظ في احتواء الربيع العربي، ودعم الثورة المضادة، خشية من نتائج التغيير، مما خلق صراعات عديدة وأجّج نزاعات في أغلب الدول العربية، ودفع بشريحة معتبرة من السلفيين، الذين كانوا ييممون وجوههم شطر الديمقراطية، إلى

الشكّ وإعادة النظر في مواقفهم، والتوقف عن المراجعات، بل وعزّزت من حضور السلفية الجهادية في كثير من الدول العربية، التي كانت تعيش أزمة حقيقية في بداية الربيع العربي، وتمرّ بحالة شك في أطروحاتها في التغيير، التي كانت تقوم على العمل المسلّح وفشل العمل السلمي، لتنقلب الصورة تماماً، فتبدأ الحركات السلفية السلمية تشكك بإمكانية التغيير الديمقراطي، وتعزز الحركات السلفية الجهادية روايتها بحتمية العمل العسكري، بل وبروز الصورة غير المسبوقة من هذه الحركات الجهادية، أي تنظيم الدولة الإسلامية، من حيث العنف والتوحش والتصلّب الأيديولوجي في وجه الخصوم.

من الضروري التذكير مرّة أخرى هنا بأنّنا توقفنا في هذا الكتاب لدى رصد الحركات والاتجاهات السلفية المختلفة عند اللحظة الأولى من الربيع العربي، ولم نساير المرحلة التالية: ما بعد الربيع العربي، أي تقريباً منذ العام ٢٠١٣ (لحظة الانقلاب العسكري في مصر)، وهذه المرحلة التالية تحتاج إلى رصد وتحليل جديد للتحولات والسجالات المعلنة والداخلية لدى الحركات السلفية العربية عموماً.

كما أنّنا اقتصرنا في خارطة الانتشار الجغرافي السلفي في هذا الكتاب على ما يُسمى دول المشرق العربي (دول الخليج، والعراق، واليمن، وسورية، والأردن، ولبنان، وفلسطين، إضافة إلى مصر)، فيما يتطلب موضوع السلفيات المغاربية، على الرغم من وجود تشابهات عديدة بينها وبين المشرقية، إلى دراسة أخرى أكثر تفصيلاً واستنطاقاً للظروف السياسية والمجتمعية المختلفة.

قسّمنا الكتاب إلى فصول تغطي الجوانب المختلفة المطلوبة؛ الفصل التمهيدي يتناول موجزاً لتاريخ الحركات السلفية، وجذورها التاريخية، واتجاهاتها الرئيسة، أما الفصل الأول فيتناول صعود السلفية المعاصرة في معقلها الرئيس اليوم، أي الجزيرة العربية، دول الخليج العربي، إضافة إلى اليمن، فيما تناولنا في الفصل الثاني السلفية في دول المشرق العربي الأخرى، بلاد الشام والعراق، والفصل الثالث قرأنا فيه التحولات التي حدثت لدى التيارات السلفية المصرية، ما قبل ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وما بعدها، وفي الفصل الرابع تناولنا برؤية نقدية موقف السلفيين من الديمقراطية والعلمانية، وفي الفصل الخامس طرحنا سؤال الهوية لدى السلفيين، بوصفه أحد أهم الأسئلة في التعرّف على الاتجاهات السلفية.

فصل تمهيدي

موجز عن تاريخ الاتجاهات السلفية

مقدّمة

يخلط كثير من السياسيين والمراقبين بين الاتجاهات السلفية بصورة عامة، وفي أحيانٍ كثيرة يتم إطلاق المصطلح على «السلفيين الجهاديين»، على الرغم من أنّ السلفية الجهادية تمثّل فرعاً واحداً من فروع السلفية، وعلى الرغم كذلك من أنّ شطراً كبيراً من السلفيين لا يقبلون في الأصل تعريف الجماعات الجهادية الراهنة بأنّها جماعات سلفية جهادية.

وعلى العموم، ثمّة تسطيح للحالة السلفية عبر الخلط الإعلامي، أو الأحكام الجاهزة المعلّبة بوضع جميع هذه الاتجاهات في بوتقة واحدة، وكأنّها متوافقة في مواقفها السياسية والأيديولوجية والنظرية والعملية، وهذا غير صحيح تماماً، فالحركات أو الاتجاهات السلفية متباينة إلى أبعد مدى في مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: تعريف الواقع السياسي العربي المعاصر، إذ إنّ هنالك حركات تكفّر الحكومات العربية، وحركات أخرى ترى طاعتها واجبة وتقرّباً إلى الله، وحركات واتجاهات أخرى بين الاتجاهين السابقين تختلف في تفريعات وتفصيلات كثيرة.

أمّا المسألة الثانية: فهي تحديد استراتيجيات التغيير أو الإصلاح وأولوياته، فهنالك حركات تؤمن تماماً بالعمل المسلّح، وترى أنّه السبيل الوحيد، فيما نجد حركات أخرى ترفضه تماماً، وحركات تؤمن بالعمل السياسي وأخرى بالتربوي والدعوي، وفي داخل هذه الحركات وأوساطها، حتى تلك التي تبدو متفقة على المعالم الرئيسة لأفكارها، نجد هنالك

خلافات واختلافات في تفاصيل عديدة ومتنوعة، ومهمة في تمييز هذه الحركة أو ذلك الاتجاه السلفي عن الآخر.

على الرغم من ذلك، يمكن القول بأنّ الجذر التاريخي للسلفية المعاصرة يعود إلى «أرضية مشتركة»، تتمثّل بمن أطلق عليهم تاريخياً «أهل الحديث»، الذين برزوا بوصفهم مدافعين عن عقيدة أهل السنة والجماعة، في مواجهة مروحة متنوعة وواسعة من الأعداء في الداخل والخارج، في مقدمتهم الأشاعرة والماتريدية، أو أهل الرأي في أوساط السنة؛ ثم الفرق الأخرى، فخاضوا في مرحلة أحمد بن حنبل صراعاً كبيراً مع المعتزلة، ثم في مرحلة ابن تيمية مع خصوم عديدين، أبرزهم الشيعة. وقد برزت أسماء رمزية عليها قدر كبير من التوافق لدى شريحة واسعة من التيارات السلفية، على ما بين هذه التيارات من خلافات كبيرة؛ في مقدمة هذه الأسماء أحمد بن حنبل، ثم أحمد تقي الدين ابن تيمية، وفي العصر الحديث محمد بن عبد الوهاب.

الصيغة المختلفة من السلفية الحديثة ظهرت في القرن التاسع عشر، مع غروب شمس الدولة العثمانية وتفككها، وبروز نزعات التتريك والتحرر العربي، فظهرت ما تُسمى بـ «السلفية الإصلاحية» أو «العقلانية»، وتكرّست إلى درجة كبيرة مع كتابات محمد رشيد رضا، ومن ثم ما لحق بها من نسخ شبيهة في الجزائر والمغرب وسورية. لكن هذه الصيغة المنفتحة المتفاعلة مع الثقافات الأخرى، المؤمنة بالاجتهاد والتجديد ومنح العقل مساحة واسعة، تراجعت مع النصف الثاني من القرن العشرين أمام صيغ أخرى من السلفيات يطلق عليها الباحث د. رضوان السيد مصطلح «الحركات الإحيائية»، التي تهتم بمواجهة التغريب والعلمانية أكثر مما تسعى إلى الاجتهاد والتجديد، والمتقوقعة حول هوية متخيلة أو متوهمة، أكثر مما هي حريصة على تطوير الهوية الإسلامية.

في هذا الفصل التمهيدي سنعمد إلى تقديم موجز لجذور الحركة السلفية المعاصرة تاريخياً، وعبور أفكارها إلى العصر الحديث، ثم المعاصر، ثم نتتبع الاتجاهات السلفية المعاصرة، التي بدأت تبرز منذ بداية القرن العشرين، والتحولات التي أصابت هذه الحركات نفسها، وما بزغ عنها من اتجاهات سلفية فرعية.

ـ ١ ـ
الجذور العقائدية والفكرية للسلفية

على الرغم من أنّ مفهوم السلفية بمعناها المتداول الحالي ليس قديماً بل هو معاصر، وأصبح استخدامه شائعاً في العقود الأخيرة، إلّا أنّ السلفيين يعتبرون أنفسهم امتداداً لأهل الحديث، خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، إذ يصفهم الاتجاه السلفي العام بـ «الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة».

ويضع السلفيون خارطةً بالأسماء والمرجعيات التاريخية لهم، منذ بدأ يتشكل هذا الاتجاه الإسلامي، أي أهل الحديث، في مواجهة المدارس والفرق الإسلامية، خصوصاً في الرد على اتجاه «أهل العقل» أو «أهل الرأي».

المَعْلَمُ الرئيس لأيديولوجيا «أصحاب الحديث» في أنّهم رأوا أن «السلف الصالح» من أصحاب النبي هم الأولى والأكثر موثوقية في تأويل النص الديني (القرآن والسنة النبوية) وإضاءته، وعلى «الخلف» (أي اللاحقين من المسلمين) الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والاقتداء. وحاجّوا ـ أي أهل الحديث ـ بأن تيار الرأي والعقل المتأثر في الروح الإغريقية يمكن أن يضرب الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه، وأن جلّ ما جاء به «أهل الكلام» والرأي والمناطقة والفلاسفة في إعادة قراءة الدين وتفسيره، والتوفيق بينه وبين التراث العالمي الآخر، بصورة خاصة الإغريقي ـ الفلسفي، ليس إلّا محدثات من خارج الإسلام، وبدعاً لا بد من الوقوف في وجهها والتصدي لها في سبيل الحفاظ على «الإسلام الأصيل» في مواجهة الأمور الدخيلة[٤].

تطوّرت السلفية في مواجهة تيار الرأي والاعتزال خلال الحقبة التأسيسية مع الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) في القرن الثالث الهجري. وتعتبر محنة

---

(٤) انظر حول امتداد السلفية لأهل الحديث والمعاني المتعددة للمصطلح: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة، مؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، ٢٠١٠، ص١٧ ـ ٢٧.

«القول بخلق القرآن» في زمن الخليفة العباسي المأمون (في عام ٢١٨هـ) لحظة تاريخية حاسمة في بلورة النزعة السلفية، في مواجهة النزعة العقلية التي تقوم على مبدأ التأويل، بدلاً من التسليم والالتزام بظاهر التنزيل، حينها رفض الإمام أحمد بن حنبل القول بخلق القرآن، كما هو مذهب المعتزلة، وتعرض للتعذيب والاعتقال هو وأتباعه، لكنه ثبت على قوله، ما أكسبه مكانةً متميزة، لدى أهل الحديث سابقاً والسلفيين لاحقاً[٥].

وسنشهد في القرن السابع الهجري مع نهاية الخلافة العباسية، وعقب سقوط بغداد على يد التتار عام (٦٥٦هـ)، ظهور نزعة سلفية ثانية أكثر نضجاً ووضوحاً على يد أحمد بن تيمية ومدرسته (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)، إذ حمّل «أهل البدع» (من الجهمية والقدرية والباطنية والصوفية والفلاسفة) مسؤولية السقوط والتدهور العام الذي منيت به الدولة الإسلامية حينها، وكرّس جزءاً كبيراً من سجالاته الفكرية والمعرفية في الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، وفي تظهير العقيدة السلفية وبناء النظرية المعرفية السلفية في الفقه والفكر والسياسة.

تمثّل حقبة ابن تيمية تطوراً مهماً في تشكّل الإطار العقائدي والمعرفي للسلفية، إذ طفحت تلك المرحلة بالصراعات داخل الإسلام ما بين المدارس المختلفة، سواء الإسلامية الكبرى (الشيعة، الخوارج، المعتزلة، السنة) أم داخل البيت السني (بين أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية)، فجنّد ابن تيمية قلمه لتوضيح منهج أهل السنة في وجه التيارات الإسلامية الأخرى، ومن هنا اكتسب أهمية استثنائية داخل المدرسة السلفية[٦].

أصبحت كتب ابن تيمية وفتاويه، ومدرسته الفكرية التي أكملها فقهاء معروفون، مثل ابن قيم الجوزية، وشمس الدين الذهبي، وابن كثير وغيرهم، بمثابة بوصلة فكرية للتيار السلفي سابقاً ولاحقاً، إذ تزخر مكتبة ابن تيمية بكتب ومجلدات كاملة في الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، سواء من

(٥) انظر: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧، ص١٢٨ ـ ١٦١.

(٦) انظر حول دور ابن تيمية في تطوير المنهج السلفي في: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان، إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٦٥ـ٢٦٨.

خارج السنة، مثل الشيعة والقدرية، كما هي الحال في «**منهاج السنة**»، أم حتى لتوضيح العقيدة السلفية ضمن الدائرة السنية في كتابه «**العقيدة الواسطية**»، وغيرها من كتب تصب في الاتجاه نفسه.

بلغت السلفية التاريخية مع ابن تيمية أوج نضوجها واكتمالها؛ وتبلور «المنهج السلفي»، وحددت معالم الطريق لكافة السلفيين الذين جاؤوا من بعده وانتسبوا إلى السلفية، وتمثلت السلفية التاريخية عبر قرون عديدة في طائفة واسعة من العلماء(٧).

في الخلاصة يمكن القول بأنّ المدرسة السلفية تاريخياً، بقيت مسكونة بهاجس الهوية لدى «أهل السنة والجماعة»، في مواجهة من تعتبرهم خصوم الداخل (ضمن دائرة المذهب السنّي) الصوفية، والأشاعرة، وأهل الرأي، أو خصوم الخارج (المذاهب الإسلامية الأخرى): الشيعة والمعتزلة والخوارج.

فالسلفي عموماً يعتبر نفسه «سادن الهوية» وحاميها والمحافظ عليها، في مواجهة الانحرافات، أيّاً كانت، عقائدية (فرق أخرى) أو فقهية أو فكرية. ولن نجد أنّ هذا الهاجس تراجع أو تراخى لدى السلفيين، بل استمر بمثابة المعلم الرئيس للأيديولوجيا الدينية السلفية.

* * *

في العصر الحديث برزت السلفية الوهابية، وقد خرجت من رحم السلفية التاريخية، في مطلع القرن الثامن عشر وامتدت إلى أوائل القرن التاسع عشر على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية، فدعا إلى التوحيد، ورفض فكرة الحلول والاتحاد (في العقيدة الدينية)، وأكّد مسؤولية الإنسان، ومنع التوسل بغير الله، والدعوة لفتح باب الاجتهاد، ورفض التبرك بقبور الأولياء والصالحين والأنبياء، وأحيا تراث ابن تيمية في التوحيد والعقائد، ودخل في صدام شديد مع الفرق الإسلامية الأخرى، وتحديداً الصوفية في شبه الجزيرة العربية.

---

(٧) مثل: أبي جعفر الطحاوي (٣٢١هـ)، وابن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ)، وأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)؛ وفي موجة ثانية نجد أبا شامة المقدسي (٦٦٥هـ)، وابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، وابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)؛ وفي مرحلة لاحقة برز ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) صاحب شرح «العقيدة الطحاوية»، وهو الشرح الذي أصبح عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لمقولاتها النظرية العقدية.

يُعدُّ كتاب «التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب بمثابة مرجعٍ أساسيٍّ لدى أغلب السلفيين، إذ يوضّح فيه أصول العقيدة السلفية في مواجهة العقائد والفرق الإسلامية الأخرى، التي تجيز أعمالاً وأقوالاً يراها ابن عبد الوهاب مناقضة للتوحيد، وكُتِبت شروحٌ للكتاب، الذي يُدرّس في حلقات السلفيين وجامعاتهم.

تأثر في دعوته علماءُ من شتى أنحاء العالم الإسلامي، من أبرزهم: محمد نوح الغلاتي في المدينة المنورة (١٧٥٢ ـ ١٨٠٣م)، وولي الدين الدهلوي في الهند (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢م)، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن (١٧٦٠ ـ ١٨٣٤م)، ثم شهاب الدين محمود الألوسي في العراق (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤م)، وعثمان بن فودي في إفريقيا (ولد في ١٧٥٦م)[٨].

ومن ثمّ أصبحت «السلفية» مع الحركة الوهابية ذات دلالة اصطلاحية على اتجاه معين وآراء مخصوصة في الساحة الإسلامية الحديثة، وتعتبر السلفية الوهابية من الناحية الدينية «دعوة إصلاحية تطهيرية» تسعى للحفاظ على الهوية عبر التمسك بظاهر النص، وتقوم على فهم «شبه لفظي» له في جوانبه العقدية والرمزية والشعائرية.

خاضت السلفية الوهابية حرباً مع الطرق الصوفية وممارساتها الدينية، متّهِمةً إياها بالشعوذة والخرافة، داعيةً إلى الرجوع إلى نقاء التوحيد وصفاء العقيدة الإسلامية.

سياسياً، جرى تقاسم المجال العام بين آل سعود وآل الشيخ منذ تأسيسها، وذلك بتولي آل الشيخ للجانب الديني، وآل سعود للجانب السياسي، واستند موقف السلفية الوهابية من السلطة السياسية على موقف السلفية التاريخية العام الداعي إلى وجوب طاعة الحكام.

تأثير التزاوج بين السلفية الوهابية والحكم السعودي سيتبدّى لاحقاً بصورة أكثر وضوحاً في سبعينيات القرن العشرين، مع الفورة النفطية،

---

(٨) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٧، ص٤٨ ـ ٥٠، وقارن ذلك بـ: أحمد الكاتب، **الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨، ص١٥ ـ ٤٣، وكذلك بـ: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٥٣ ـ ٢٦١.

والتوظيف المتبادل من الطرفين؛ فآل سعود وظفوا السلفيين لخدمة أهداف الدولة، والسلفيون جعلوا من هذه العلاقة محدداً للمجال العام في داخل الدولة لفرض رؤيتهم الدينية في المجتمع وعلى الأفراد.

هذه العلاقة لم تقف عند حدود الساحة الداخلية، بل فاضت إلى السياسة الخارجية؛ إذ ساهمت السعودية في نشر الفكر السلفي في أنحاء متعددة من العالم، كما ساعدت الثورة النفطية في توفير دعم مالي كبير للأنشطة والمؤلفات والمؤسسات السلفية التي توزعت في دول العالم العربي والإسلامي، وحتى في الدول الغربية، لدى الأقليات المسلمة هناك[٩].

في هذه الأثناء، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أخذ يتبلور نموذج مختلف ينتسب إلى السلفية، يُطلق عليه السلفية الإصلاحية أو العقلانية. وعلى الرغم من أنّها تأثرت في السلفية الوهابية والتاريخية، في زوايا معينة، وتحديداً بالعودة إلى المصادر الإسلامية الرئيسة: القرآن والسنة، ورفض البدع الدينية المنتشرة، ومواجهة الإغراق الصوفي في الابتعاد عن الواقع وعن تحدياته، إلّا أنّ «النسخة الإصلاحية» من السلفية ركزّت على نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد، ورفض التعصب المذهبي، بل وعملت على فتح باب الاجتهاد بصورة كبيرة، عبر أفكار منظّرين بارزين فيها في العديد من المجتمعات العربية والمسلمة حينها.

لقد تزامن ظهور «الحركة الإصلاحية» السلفية ـ في لحظة انهيار الدولة العثمانية وتفككها، والدخول في مرحلة الاحتكاك بالغرب ـ مع بدء المرحلة الاستعمارية التي اجتاحت العالمين العربي والإسلامي، مما أثر في توجهات السلفية الإصلاحية واجتهاداتها وصبغها بالروح العقلانية المنفتحة، مقارنة بالطابع الداخلي للسلفية الوهابية، فأصبحت إشكالية «التقدم والتأخر» وقضية الإصلاح الديني الشغل الشاغل لرواد المدرسة الإصلاحية، فزاوجوا بين نزوعهم العقلاني الواضح المتأثر في العلوم والمعارف الغربية الحديثة وبين أسس السلفية الوهابية، من التوحيد الخالص ورفض التقليد والبدع، ودعوا

---

(٩) انظر حول المؤسسة السلفية الدينية في السعودية وعلاقتها التاريخية مع الحكم: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة عبد الحق الزموري، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص١١ ـ ٥٥.

إلى «تحرير» النص الديني من التعصب المذهبي الذي كان منتشراً في المدارس الإسلامية الحديثة التي كانت تصر على الالتزام بمذهب معين في الفقه والفتوى والتعليم.

على الرغم من الاختلاف حول نسبة كلٍّ من جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) إلى مصطلح السلفية الإصلاحية، نظراً لاختلاف طرحهما للعقيدة الدينية عن السلفيين عموماً، إلا أنّ تلميذهما محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م) كان أقرب من حيث المنهج العقائدي للسلفية التاريخية، في بداية حياته، وانحاز للسلفية الوهابية في مرحلة ثانية.

ويطغى على دور السلفية الإصلاحية الاستجابة للتحدي الغربي الحديث للعالم الإسلامي، إذ كانت تسعى إلى إصلاح الواقع الإسلامي المتخلف، والعناية بمشكلة النهضة والتقدم وتحقيقهما أكثر من اشتغالها بمشكلة الهوية الإسلامية، التي تهددها الحداثة الغربية الحديثة[١٠].

نادت السلفية الإصلاحية ـ التي شُغلت بنهضة الأمة ـ بضرورة الاقتباس من الغرب في الصناعات والعلوم المفيدة باعتبارها أصيلة في الإسلام، ولحاجة الأمة إليها لمواجهة التحديات الأوروبية، ولم تكتفِ بإصلاح العقيدة الدينية، أو توحيد الداخل على آراء محدودة في الاعتقاد والعبادات ومحاربة البدع كما فعلت سلفيات أخرى، بل اندفعت بحماس في معالجة شؤون المسلمين السياسية والاجتماعية المتدهورة.

في مرحلة لاحقة ظهر ما اصطُلح على تسميته بالسلفية الوطنية في المغرب العربي، وتُعبِّر عن تلك الحركات الدينية التي كان محور حركتها مقاومة الاستعمار الغربي لبلدان المسلمين والتصدي له، وذلك من منطلق التزامها بمفهوم الجهاد الإسلامي ومشروعيته لصد العدوان والاحتلال، والسعي لإقامة دولة إسلامية وطنية عقب أفول الاستعمار وتحقيق الاستقلال.

ومن أبرز رموزها عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م) وجمعية

---

(١٠) انظر: د. محمد أبو رمان، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**، وزارة الثقافة، عمان، مشروع القراءة للجميع (مكتبة الأسرة الأردنية)، ٢٠١٠، ص٩ ـ ١٣.

«العلماء المسلمين» في الجزائر، وعلال الفاسي (١٩١٠ ـ ١٩٧٤م)، والشيخ أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ ـ ١٩٣٧م)، وشيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي بالمغرب (١٨٨٠ ـ ١٩٦٤م).

جمعت السلفية الوطنية بين الهم النهضوي والإصلاحي والقضية الوطنية التحررية، وكان لمحمد بن العربي العلوي الأثر البارز في تبلور هذا الاتجاه في المغرب، فلم يكتفِ بمحاربة الطريقة الصوفية الموالية لسلطات الحماية، بل عمد إلى مقاومة الحماية الفرنسية مباشرة، بالتشهير بسياستها، واستنهاض الهمم للوقوف في وجهها، علاوة على التحاقه بصفوف الثوار في الريف، ومواصلته مناصرة القضية الوطنية التحررية، على الرغم من المضايقات التعسفية التي تعرض لها[١١].

تحولت السلفية في المغرب على يد ابن العربي العلوي من سلفية تاريخية تقليدية، وهابية الطابع ـ تبناها المخزن (نظام الحكم في المغرب) كأيديولوجية دينية ـ إلى سلفية وطنية مناضلة كونت الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية المغربية، وقدمت لهم الأساس الفكري العربي الإسلامي لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية[١٢].

الخبر السيئ هو أنّ هذه النماذج المتقدمة من السلفيات ـ التي نظرت إلى هاجس الحفاظ على الهوية من زوايا أكثر انفتاحية وواقعية، فأخذت موقفاً أجرأ في الانفتاح على الحضارة الغربية والاجتهاد والعقل ـ تراجعت بصورة حادّة مع الثلاثينيات والأربعينيات في القرن العشرين، وبدأت تحل محلها الحركات الإحيائية الأكثر انغلاقاً وتقوقعاً في النظر إلى الهوية، مع صعود جماعة الإخوان المسلمين، ثم التيارات الجهادية في النصف الثاني من القرن العشرين، فيما شهدت العقود الأخيرة عودة إلى الصيغة الوهابية

---

(١١) انظر ترجمة محمد بن العربي العلوي، الموقع الالكتروني لحركة التوحيد والإصلاح المغربية، ١٠ حزيران/يونيو ٢٠١٠ على الرابط التالي:

<http://www.alislah.ma/2009-10-07-11-58-22/item/14704-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%8A.html>.

(١٢) انظر حول ما يطلق عليه السلفية المستنيرة، محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٩١ ـ ٢٩٦.

والتاريخية من السلفية، مرتبطة بدرجة كبيرة مع الوفرة المالية التي شهدها اقتصاد السعودية في الحقبة النفطية.

ـ ٢ ـ
السلفيات الإحيائية المعاصرة..

بعد ضمور السلفية الإصلاحية، وبروز الاتجاهات الإسلامية الأخرى، مثل الإخوان وحزب التحرير والجماعات الجهادية في مصر، عادت المدرسة السلفية إلى البروز والصعود والانتشار في العالم العربي والإسلامي، مرّة أخرى خلال عقود السبعينيات والثمانينيات، لكنّ السلفية نفسها تشتتت إلى سلفيات متعددة ومتصارعة في الوقت نفسه، يصنّفها عموماً الباحثون في شؤون الحركات الإسلامية إلى أربعة اتجاهات: التقليدية، الجامية، الحركية، وأخيراً الجهادية.

أ ـ السلفية التقليدية: في بداية الصعود المعاصر للسلفيين هيمنت «المدرسة السلفية التقليدية»، التي تهتم بالجانب الديني والدعوي والعقائدي، وتبتعد عن الخوض في السياسة أو تأسيس الأحزاب وممارسة النشاطات السياسية المعارضة، ومثّلت هيئة كبار العلماء في السعودية، بقيادة كل من عبد العزيز بن باز ومحمد بن عثيمين، المظلة الفكرية لهذا الاتجاه، خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات.

النزوع العام لكل من ابن باز وابن عثيمين تمثّل بالحفاظ على العلاقة الوطيدة بين آل سعود والحركة السلفية، وهي العلاقة التي أصبحت بمثابة ركنٍ رئيسٍ في الدولة السعودية المعاصرة، وقد تولى «الشيخان» ومؤسستهما «هيئة كبار العلماء» بتأمين الجانب «الشرعي» للدولة، ونزع الشرعية عن كل من يحاول الخروج عليها أو منازعة آل سعود السلطة والحكم.

التزم ابن باز وابن عثيمين ورفاقهم بالطابع الديني والعقائدي للدعوة السلفية، وساهموا في نشرها وتعليمها في الجامعات من خلال تأليف الكتب وإصدار الفتاوى، وفي أغلبها تركز على التوحيد والعقيدة، والرد على الفرق الإسلامية الأخرى، وتدريس الحديث وإعادة تحقيق وطبع التراث السلفي بصورة خاصة، كتب ابن تيمية وأحمد بن حنبل ومحمد بن عبد الوهاب وغيرهم.

ب ـ السلفية الجامية: على الرغم من تأكيد هيئة كبار العلماء بصورة دائمة على «طاعة ولي الأمر» ورفض اشتغال السلفيين في السياسة، والحكم على المعارضة هناك بالضلال، إلّا أنّ ذلك لم يمنع تياراً (على يمين الهيئة) من الظهور في مرحلة الثمانينيات والبروز بصورة أكثر تشدداً في بداية التسعينيات في رفض العمل السياسي والحزبي، بل والهجوم على الأحزاب الإسلامية الأخرى واتهامها بالخروج والضلال، والتخصص في الرد عليها وعلى روادها المعاصرين، مثل: حسن البنا وسيد قطب. أحد رواد هذا التيار في السعودية محمد بن آمان الجامي، الذي جاء من الحبشة ودرس في السعودية، واستقر فيها منذ سبعينيات القرن العشرين، واستقر به المطاف مدرّساً في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، والمسجد النبوي[١٣].

اشتهر الجامي وأتباعه (أطلق عليهم لاحقاً مصطلح الجامية) بالتعصب للسلفية واتخاذ مواقف متشددة من الجماعات الإسلامية الأخرى، والتأكيد على طاعة أولياء الأمور في الدول العربية، ورفض المعارضة والخروج وتشكيل الأحزاب السياسية بوصفها بدعاً ليست من الدين[١٤].

يعتبر ربيع بن هادي المدخلي أحد أبرز تلاميذ محمد بن آمان الجامي، وهو سعودي الأصل من الجنوب، وأصبح مدرساً في الجامعة الإسلامية لاحقاً، وتخصص مع شيخه في الرد على الإسلاميين والتصدي «للسلفية السياسية»، والتأكيد على مبدأ «طاعة ولي الأمر»، ورفض المعارضة والخروج على الحاكم، والحث على الابتعاد الكامل عن العمل السياسي والحزبي والحركي.

نجد امتداد هذه المدرسة بوضوح في اليمن عبر مقبل بن هادي الوادعي، وهو يمني درس في السعودية وطرد من هناك بدعوى اشتراكه في حركة جهيمان عام ١٩٨١، وهو ما ينفيه بشدة، ثم عاد واستقر في اليمن مع

---

(١٣) انظر الصفحة الرسمية لمحمد بن آمان الجامي والتعريف به، على شبكة الانترنت، الرابط التالي:

<http://www.eljame.com/mktba/pageother.php?catsmktba=40>.

(١٤) انظر على سبيل المثال: محمد بن آمان الجامي، قرة عيون السلفية بالإجابات على الأسئلة الكويتية، الرابط التالي:

<http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=3>.

بداية الثمانينيات وبدأ بنشر السلفية، واكتسب أنصاراً وأتباعاً، يحملون أفكاره وآراءه.

أما في الأردن، فعلى الرغم من أنّ ناصر الدين الألباني أقرب إلى خط ابن باز وابن عثيمين في عدم التدخل في السياسة، بل عبارته الشهيرة هي «من السياسة ترك السياسة»، إلّا أنّ مدرسته وتلاميذه يقتربون من الاتجاه الجامي والمدخلي والوادعي في العلاقة مع الحكومة والموقف من الإسلاميين الآخرين، وأصبح له تلاميذ، ووجدت مدرسته امتداداً لها في كثير من الدول العربية الأخرى[١٥].

ج ـ **السلفية الحركية:** في الثمانينيات بدأت مقاربات سلفية أخرى بالبروز تزاوج بين الإيمان بالعقائد والمواقف المعرفية والفكرية للسلفية التقليدية والإخوان، إذ تنطلق من العقائد السلفية في الأحكام الشرعية والمناهج العلمية الدينية، لكنّها تختلف معها في الموقف من الحكام وفي التعامل مع الشأن السياسي، إذ ترفض المقاربات الجديدة «استنكاف» السلفيين عن العمل السياسي والحزبي بذريعة «طاعة ولي الأمر»، أو أنّ هذه المؤسسات بدع ومحدثات غربية ليست إسلامية.

أحد أبرز وجوه التيار السلفي الجديد (أصبح يطلق عليه لاحقاً السلفية الحركية) هو السوري محمد سرور بن نايف زين العابدين، الذي كان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين، ثم غادر إلى السعودية في نهاية الستينيات، بعد التضييق على الجماعة في سوريا، وهناك عمل مدرساً في مدينة البريدة، ثم غادر في السبعينيات إلى الكويت، قبل أن يستقر به المقام لاحقاً في لندن، ويؤسس هناك المنتدى الإسلامي، ويصدر مجلة السنة، التي أصبحت بمثابة المنبر الإعلامي والسياسي لهذا التيار، وأخذت صيتاً كبيراً في الأوساط السلفية في حرب الخليج ١٩٩١، ومنعت حكومات عربية عدة من توزيع المجلة وتداولها.

خصوم سرور (بصورة رئيسة أتباع محمد الجامي وربيع المدخلي) أخذوا

---

(١٥) انظر حول هذا التيار: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان**، مرجع سابق ص٢٧٣.

يطلقون على من يتبنى أفكاره ـ المزاوجة بين السلفية والسياسة ـ بـ «السروريين»[16]، وقد بدأت أفكار زين العابدين وتحليلاته السياسية ورؤيته للتغيير، تنتشر في السعودية ودول أخرى، وتأثر فيها عدد من العلماء والدعاة المعروفين لاحقاً، بما يسمى في السعودية «مشايخ الصحوة».

في السبعينيات، وبصورة أكثر وضوحاً خلال الثمانينيات، برز اسم الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وهو مصري الأصل درس في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ثم غادر إلى الكويت في منتصف الستينيات ليدرّس هناك ويساهم في تأسيس جمعية إحياء التراث السلفية مع عدد من السلفيين، ويقدّم مقاربة سلفية جديدة في قضية التغيير والإصلاح والموقف من العمل السياسي[17].

في كتابه **المسلمون والعمل السياسي**، الذي جاء في وقته مغايراً لأغلب المقاربات السلفية التي كانت تستنكف عن العمل السياسي، يخالف عبد الخالق الفتاوى والمواقف السلفية عموماً عندما يؤكد على ضرورة الدخول في مضمار العمل السياسي وتشكيل أحزاب سياسية وجمعيات وتبني الوسائل الجديدة في التغيير بوصفها «مصالح مرسلة»، لا يجوز الاستغناء عنها، وضرورة الاستفادة من هامش الديمقراطية في الدول التي تسمح بذلك، حتى لو لم يكن هنالك «ضمانات» باحترام نتائج صناديق الاقتراع، بما أنّ الإسلاميين لا يمتلكون بديلاً عن ذلك[18].

على الرغم من إيمان كل من محمد سرور زين العابدين وعبد الرحمن

---

(١٦) قارن ذلك برفض انخراط السلفيين في العمل السياسي، أو ما يسمى بالسرورية، بإجابات لمقبل بن هادي الوادعي «هذه هي السرورية فاحذروها»، يمكن الاستماع لها على الرابط التالي: <http://www.muqbel.net/sounds.php?sound_id=6>، على الموقع الرسمي له على شبكة الانترنت، وانظر الرد على ذلك بمقال لمحمد سرور زين العابدين حول مسيرته الدعوية والسياسية، بعنوان «صفحات من الماضي: السرورية»، على الرابط التالي:
<http://www.sudanforum.net/showthread.php?t=72791>.

(١٧) انظر حديث عبد الرحمن عبد الخالق عن سيرته الذاتية في برنامج مراجعات على قناة الحوار، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=15SuN8OB9NI&feature=related>.

(١٨) انظر رابط الكتاب على موقع الشبكة السلفية، وهو موقع يتبنى أفكار عبد الخالق: <http://www.salafi.net>، انظر رد محمد بن ناصر الدين الألباني عليه في المقطع المسموع التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=BUACBaSQwG0>.

عبد الخالق بالعمل السياسي، ورفض فتاوى «طاعة ولي الأمر»، وعدم تكفير أو تضليل الموقف من الحزبية الإسلامية، إلّا أنّ ابن سرور، وفقاً لمراقبين للاتجاهات السلفية، هو أقرب إلى الجمع بين السلفية والمدرسة القطبية، ويبدو أكثر حدّة في نقده لجماعة الإخوان المسلمين، فيما يتسم عبد الرحمن عبد الخالق بالانفتاح على الإسلاميين عموماً[19]، يمكن ملاحظة انعكاس هذا الاختلاف بين الرجلين بوضوح ـ لاحقاً ـ على السلفية اليمنية، إذ انشقت جمعية الإحسان المتأثرة بأفكار ابن سرور عن الحكمة اليمانية المتأثرة بعبد الرحمن عبد الخالق.

وتكمن أهمية عبد الخالق أنّه كان من أوائل السلفيين المعاصرين الذين نظّروا للمشاركة السياسية في الانتخابات البرلمانية والعمل العام، وأثّرت أفكاره في سلفيي الكويت والبحرين والسودان منذ الثمانينيات، في وقت كانت فيه أغلب الحركات والجماعات السلفية تعتزل العمل الحزبي والسياسي، وربما هذا «الموقف المبكّر» لعبد الخالق هو الذي يفسّر الاستقبال الكبير الذي حظي به من السلفيين في مصر، في زيارته لها بعد الثورة، في بداية العام ٢٠١٢[20].

في بداية التسعينيات، وعلى وقع الاختلاف على الموقف من حرب العراق، احتدمت السجالات السلفية الداخلية مع بروز تيار جديد حرّك المياه الراكدة في السعودية يعلن عدم جواز الاستعانة بالجيوش الغربية لتحرير الكويت من الجيش العراقي، بخلاف فتوى هيئة كبار العلماء، وظهر على رأس هذا التيار كل من د. سفر الحوالي (الذي كتب **وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج**، وقدّم محاضرات متعددة في رفض هذا التدخل)، ومعه سلمان العودة وعائض القرني وناصر العمر، وهو التيار الذي اصطُلح على تسميته بـ «تيار الصحوة»[21].

---

(١٩) انظر: مشاري الذايدي، محمد بن سرور غادر سورية بعد نكبة الإخوان.. استقر وعلم في بريدة.. خلط حركية الإخوان بثورية قطب بسلفية ابن تيمية، جريدة **الشرق الأوسط**، ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٤، ع (٩٤٦٦).

(٢٠) المرجع نفسه، وانظر حول استقبال عبد الرحمن عبد الخالق في القاهرة الرابط التالي:
<http://alwatan.kuwait.tt/ArticleDetails.aspx?Id=165110&YearQuarter=20121>.

(٢١) انظر: محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، واشنطن، ١٩٩٥، ط١، ص١١ ـ ٣٤.

تصدّى لمهاجمة هذا التيار مجموعة الجامي والمدخلي، وبدؤوا ينسبون أتباعه إلى التأثر بمحمد سرور زين العابدين، وبمحمد قطب، شقيق سيد قطب، الذي استقر في السعودية في الثمانينيات، ودرّس في جامعة أم القرى، وأشرف على رسالة الدكتوراه لسفر الحوالي عن «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي»[٢٢].

مزج خطاب التيار الجديد (حينها) بين الدعوة إلى تطبيق أكثر جديّة للشريعة الإسلامية والدفاع عن هوية البلاد في مواجهة الليبراليين، والمطالبة في الوقت نفسه بإصلاحات سياسية، تعزز من مناخ الحريات العامة والمشاركة السياسية والحدّ من الفساد المستشري، وقاموا بتوجيه رسائل للملك السعودي تطالب بالإصلاحات السياسية والاقتصادية، لكنها تدعو في الوقت نفسه إلى التزام أكبر بالشريعة الإسلامية[٢٣].

الصدى الذي نتج عن حركة «الصحوة» كان كبيراً، إذ إنّ هذا التيار جاء من رحم السلفية السعودية نفسها، لكنه بدأ يقدّم خطاباً فكرياً وسياسياً مختلفاً عن الخطاب التقليدي تجاه الحكم السعودي من جهة، والنظرة إلى العمل السياسي والعلاقة مع الحركات الإسلامية الأخرى من جهة ثانية[٢٤].

بعد خروج الحوالي والعودة بدت ملامح تغير على خطابهما الفكري والسياسي، ونزوع إلى التهدئة مع السلطات السعودية، مع بروز ما يسمى بالسلفية الجهادية وصعود القاعدة في السعودية، خصوصاً بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، إذ أخذ كلّ من الحوالي والعودة بنقد القاعدة وخطابها وعملياتها، وقاما مع آخرين بتوزيع رسالة عنوانها «على أي أساس نتعايش؟» في الردِّ على رسالة المثقفين الأمريكان بعد الأحداث بعنوان «من أجل ماذا نحارب؟!»[٢٥].

---

(٢٢) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩.

(٢٣) محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، مرجع سابق، ص٥٩ ـ ٨٦.

(٢٤) انظر حول صدى الحركة: محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، مرجع سابق، ص٨٨ ـ ١٠٣.

(٢٥) انظر: حول الرسالة الأمريكية: رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح** =

يمكن ملاحظة الخارطة الواقعية للسلفية الحركية، عبر الجماعات السلفية التي انخرطت في العمل السياسي في الكويت، مثل **جمعية إحياء التراث**، وفي البحرين **جمعية التربية** التي تتبع لها **كتلة الأصالة**، وفي الأردن **جمعية الكتاب والسنة**[26]، وفي لبنان **مجموعة محمد الخضر (المنتدى الإسلامي اللبناني للحوار)**[27]، وفي اليمن **جمعيتا الحكمة اليمانية والإحسان**، وفي الجزائر أتباع محمد علي بلحاج، أحد قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وفي السعودية تيار الصحوة الإسلامية، مثل: سفر الحوالي وسلمان العودة وعائض القرني وغيرهم.

د ـ **السلفية الجهادية**: في التسعينيات، كذلك، حدث تزاوج آخر ما بين الفكر الجهادي والسلفي، برز في أوضح صوره الحركية عبر تنظيم القاعدة، وحاضنته ما سمي بـ «التيار السلفي الجهادي»، الذي جمع ما بين العقائد الدينية السلفية، مع التأثر بأفكار سيد قطب هنا، وتركيزه على مفهوم الحاكمية، واختيار طريق «الجهاد» بوصفه الوسيلة المشروعة الفاعلة في التغيير، وقام هذا التيار بدمج معركة التغيير الداخلية (مع النظم العربية = العدو القريب) بالمعركة الخارجية (الولايات المتحدة = إسرائيل = الغرب = العدو البعيد) وفقاً لفرضية أساسية فحواها أنّ هنالك تواطؤاً ودعماً من الولايات المتحدة والغرب لهذه النظم وإسرائيل، وأنّ الانتصار عليها وكسب الشرعية من الشارع يتطلب مهاجمة القوى الكبرى التي تدعمها[28].

لكن، من المهم الإشارة هنا إلى ملحوظة منهجية دقيقة؛ فعلى الرغم من هذه الروافد الأربعة الأساسية في الواقع السلفي المعاصر اليوم (التقليدية، الجامية، الجهادية، الحركية)، إلّا أنّه من الصعوبة بمكان اختزال

= **والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٤٧ ـ ٧٣. وانظر حول بيان «على أي أساس نتعايش» وما أثير حوله من نقاشات: محمد سليمان، رسالة من مكة، هذه لغة الحوار بين الأمم والشعوب، **مجلة العصر الالكترونية**، ٣ ـ ٥ ـ ٢٠٠٢، الرابط التالي:
<http://alasr.ws/articles/view/2258/>.

(٢٦) انظر: الموقع الرسمي لجمعية الكتاب والسنة على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://ktabsona.com/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1>.

(٢٧) أميمة عبد اللطيف، **الإسلاميون السنة في لبنان**، مرجع سابق، ص١٣.

(٢٨) انظر: محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص٢٥٥ ـ ٢٦٠.

وتقنين التيارات والمجموعات السلفية ضمن أطر محدّدة مضبوطة في هذه المقاربات، فهنالك حالة من السيولة والتداخل مما يخلق مشهداً متشظياً للسلفية أقرب إلى المقاربات الفرعية والداخلية التي تتفق هنا وتختلف هناك، ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بوضوح في كل من مصر ولبنان والكويت(٢٩).

خلاصة القول

١ ـ مصطلح السلفية مصطلح فضفاض هلامي، تعاظم استخدامه في العقود الأخيرة، لا يوجد اتفاق محدد عليه، يشمل العديد من الجماعات والاتجاهات والشخصيات الإسلامية، وتأخذ العلاقة بين هذه الاتجاهات في كثير من الأحيان طابع الصراع على مشروعية الاسم أو المظلة السلفية؛ من هو الممثل الحقيقي للراية السلفية؟

٢ ـ تعود جذور «الأيديولوجيا» السلفية إلى مدرسة أهل الحديث عموماً، التي ظهرت رداً على المدارس الإسلامية الأخرى، وهي المدرسة التي تتمسّك بالنصوص وظاهرها، في مواجهة التأويل والرأي، ثم برزت شخصية أحمد بن حنبل كأحد روّاد هذا الاتجاه، وفي مرحلة لاحقة أحمد بن تيمية، الذي يمثّل «الأب الروحي» لأغلب الاتجاهات السلفية الحالية، لأنّه مرجع متفق عليه بينهم، يحاول العلماء والفقهاء المعاصرون استخراج ما يناسبهم من تراثه الفكري الواسع، في مواجهة الآخرين، ثم ظهر في العصور الحديثة محمد بن عبد الوهاب، الذي اعتبر نفسه امتداداً لابن تيمية، لكنّه أكثر محدودية وأقل تنوعاً في إنتاجه من ابن تيمية.

٣ ـ بعد السلفيتين: التاريخية والوهابية، ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين السلفية الإصلاحية، وهي ذات طابع منفتح على الحضارة الغربية، وعلى حركة الإصلاح الديني هناك، وتتميز كثيراً عن السلفيات التي ظهرت لاحقاً، في تأكيدها على ضرورة فتح باب الاجتهاد

(٢٩) انظر حول السلفيين في لبنان: عماد عبد الغني، **الحركات الإسلامية في لبنان**، مرجع سابق، ص٣٠٩ ـ ٣٤٢. وقارن ذلك بتشعب الخارطة السلفية في لبنان بين اتجاهات فرعية عديدة في: «السلفية اللبنانية: بين فكي الجهاد العالمي وسهولة التوظيف السوري»، على الرابط التالي:
<http://www.nowlebanon.com/Library/Files/ArabicDocumentation/salafist%20arabic2.pdf>.

وإعطاء مساحة واسعة للعقل، لكن هذه المدرسة ضمرت، وتكاد تكون اختفت مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين.

٤ ـ في العقود الأخيرة أصبحت السلفية سلفيات متنازعة ومتصارعة فيما بينها على مشروعية وشرعية التمثيل، وبرزت أربعة اتجاهات داخل البيت السلفي، يدّعي كل منها أنّه الأقرب إلى الدعوة الإصلاحية السلفية، وهي:

أولاً؛ **السلفية التقليدية**، التي برزت في السعودية عبر مؤسسة «هيئة كبار العلماء»، وفي الأردن عبر أفكار ناصر الدين الألباني؛ وأبرز الخطوط العامة لهذه الدعوة تتمثل بضرورة الاهتمام بتنقية العلوم الإسلامية: العقيدة والفقه والحديث، مما علق بها من شوائب وانحرافات، من وجهة نظر هذه المدرسة، لذلك رفع الألباني شعار «التصفية والتربية» (أي تنقيح علوم الشريعة وتربية الأمة عليها)، ولا تؤمن هذه المدرسة بالعمل الحزبي والسياسي، وتركز على التعليم الديني والعلم الشرعي، لكنّها غير منفتحة على العلوم المعاصرة والعقلية، وتميل إلى الكتب التراثية وتنقيحها، والاهتمام بتصحيح السنة النبوية من ناحية السند ـ صحة الحديث ـ لا من الناحية العقلية أو مدى مواءمة الأحاديث للعقل أو لروح الشريعة.

ثانياً؛ **السلفية الجامية**، وظهرت على يمين المدرسة السلفية التقليدية، وهي، إضافة إلى التأكيد على أهمية العلم الشرعي والتعليم، إلّا أنّها أكثر تشدداً من التقليديين في العداء للسياسيين، خصوصاً للأحزاب الإسلامية والسلفيين الذين يخوضون معمعة السياسة، وتتشدد هذه المدرسة في ضرورة طاعة ولي الأمر والحكام، وتحريم المظاهرات والاحتجاجات والعمل الحزبي. وسميت بذلك نسبة إلى شيخها الحبشي، الذي أقام بالسعودية، محمد بن آمان الجامي وتلاميذه.

ثالثاً؛ **السلفية الحركية**، ظهرت هذه المدرسة جراء تزاوج الأفكار الإخوانية مع السلفية، بعد أن أصبحت السعودية في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات مركزاً لاجتذاب الإخوان المسلمين الهاربين من بطش الأنظمة القومية في مصر والعراق وسورية، وهي مدرسة تؤمن بالعقائد السلفية المعروفة، لكنّها تختلف عن المدرسة السلفية التقليدية والجامية بقولها بضرورة العمل السياسي والعام، وعدم تجريم المعارضة، بل تأخذ غالباً

طابع المعارضة للحكومات. ومن هذه المدرسة برز ما يُسمى السروريون، أتباع الشيخ السوري، محمد بن نايف زين العابدين، وهي الأقرب تاريخياً إلى التأثر بأفكار سيد قطب، والفرع الآخر الذي تأثر في الشيخ المصري المقيم في الكويت، عبد الرحمن عبد الخالق، الذي كان من أوائل السلفيين المنظّرين للعمل السياسي والاندماج فيه في الكويت.

أمّا رابعاً؛ **السلفية الجهادية**؛ فهي نتاج تزاوج الأفكار السلفية والجهادية في أفغانستان في الثمانينيات، وتقوم على المفاهيم العقائدية السلفية نفسها، لكن في الوقت نفسه، تؤمن بأنّ التغيير ليس الطريق السلمي كباقي السلفيات، بل في العمل السري والمسلّح لإقامة الحكم الإسلامي المنشود، وفق أقطاب هذا الاتجاه.

تتمحور السلفية حول هاجس الهوية، لكنّ هذه الهوية تنقبض تماماً عند اتجاهات سلفية (تقليدية وجامية وجهادية)، لتصل إلى مرحلة التقوقع حول الذات ورفض الحداثة والآخر، أو الانفتاح بصورة أكبر (الحركية)، أو الانفتاح بصورة كبيرة جداً أكثر من اتجاهات إسلامية أخرى، مثل «السلفية الإصلاحية» التي تراجعت وذوت منذ النصف الأول من القرن العشرين.

يتفق السلفيون على خطوط عريضة، هي التي تمنحهم جميعاً مصطلح «السلفية»، على الرغم من الخلافات الكبيرة بينهم، فهم جميعاً يؤمنون بالعقيدة الدينية نفسها التي تقول بأنّ الله موجود في السماء، ويرفضون التأويل، مما يميزهم عن الأشاعرة والمدارس السنية الأخرى، وبأولوية النص على العقل، وبالمواجهة الفكرية والعقائدية مع المدارس الأخرى، مثل الصوفية، والعداء مع الشيعة، وبالعودة إلى كتب مرجعية مثل ابن تيمية وأحمد بن حنبل وغيرهم.

يختلف السلفيون في العديد من القضايا، لكنّ الخلافات الأكثر عمقاً وبروزاً بينهم تظهر في الجانب السياسي، فالسلفيون التقليديون والجاميون يرفضون العمل السياسي، ويعتبرون أغلب الأنظمة العربية القائمة مسلمة، لا يجوز الخروج عليها، والجاميون يكفرون أو يفسّقون من يعارضها، بينما الجهاديون يرونها أنظمة غير شرعية وليست مسلمة، بما فيها السعودية، ويرون أن الخروج عليها يكون بالعمل المسلح، فيما يختلف الحركيون أكثر

من غيرهم في تعريف الواقع والأنظمة، هل هي مسلمة أم كافرة؟ وهل الطريق الديمقراطية ممكنة أم لا؟ لكنّ الحركيين جميعاً يتبنون الطريق السلمية ويرفضون العمل المسلّح.

أبرز منظري السلفية التاريخية هم أحمد بن حنبل، وأحمد بن تيمية، ثم في العصور الحديثة محمد بن عبد الوهاب، وفي القرن العشرين محمد رشيد رضا (السلفية الإصلاحية)، وأبرز علماء السلفية التقليدية هم عبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين وناصر الدين الألباني، والسلفية الحركية هم محمد بن نايف زين العابدين، وعبد الرحمن عبد الخالق وسلمان العودة، والجهادية أبو محمد المقدسي وأيمن الظواهري وأبو قتادة الفلسطيني.

الفصل الأول

«معقل السلفية» في الجزيرة العربية

مقدّمة

يعتبر الخليج العربي المعقل الرئيس للدعوة السلفية المعاصرة، فثمّة خصوصية تربطها بالدولة السعودية، منذ تأسيسها الأول (في القرن السابع عشر) والثاني (بداية القرن العشرين)، حين تزاوجت الدولة بالدين، واستثمر الحكام ذلك خلال النصف الأول من القرن العشرين في توحيد الأراضي السعودية تحت غطاء الشرعية الدينية، مما أدّى إلى توزيع المجالين السياسي والديني بين حكام السعودية وعلماء السلفية[1].

خلال فترة الخمسينيات والستينيات، وفي ذروة الصراع بين الأنظمة القومية والمحافظة، سعت السلطات السعودية إلى توظيف السلفية في مواجهة تأثير عبد الناصر ودعايته السياسية، وفي السياق نفسه فتحت المملكة أبوابها للعلماء والدعاة والمفكرين الإسلاميين (في أغلبهم من جماعة الإخوان في مصر والعراق وسوريا)، فكان لحضورهم تأثير ملموس في تطعيم الدعوة السلفية بأفكار إسلامية أخرى، مما وضع البذور الأولى لأجيال جديدة من السلفيين الشباب، يجمعون بين العقائد والأفكار الدينية السلفية والأفكار الحركية لدى الجماعات الإسلامية المختلفة.

أدت الطفرة النفطية إلى تعزيز اهتمام السعودية ببناء الجامعات والمعاهد العلمية التي تدرّس السلفية، وبناء مؤسسات إقليمية (مثل رابطة العالم الإسلامي)، وتقديم آلاف المنح للطلاب العرب والأجانب للدراسة في هذه

---

(١) انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٢، ترجمة عبد الحق الزموري، ص١٩ ـ ٢٢.

الجامعات، وهو ما ساعد في نشر الفكر السلفي في أنحاء مختلفة من العالم، مع تأثر العاملين في السعودية والخليج بهذه الأفكار، فأصبحت السعودية بمثابة المركز العالمي لنشر الدعوة والأفكار السلفية.

لم تكن العلاقة باستمرار مثالية بين الدولة والدعوة في السعودية؛ فعلى الرغم من الدور الذي تقوم به المؤسسة الدينية الرسمية في تعزيز الاستقرار السياسي وسبغ الشرعية على الحكام، ولا تزال إلى الآن، إلّا أنّ الاتجاهات غير المهادنة للسلطة بدأت بالظهور، وبرزت إلى السطح مع جماعة جهيمان، الذين سيطروا على الحرم المكي في العام (١٩٧٩)، قبل أن تتمكن الدولة من القضاء عليهم.

لم تحْظَ حركة جهيمان التي باغتت الدولة بالشعبية والجماهيرية، إلّا أنّ الصدمة الحقيقية للسلطات تمثّلت مع صعود ما يسمى بـ «تيار الصحوة»، الذي صعد في الثمانينيات، وبلغ أوجه في التسعينيات، مع حرب الخليج الثانية، إذ أخذ الخطاب السلفي الجديد، ذو الطابع السياسي، يخلط الأوراق ما بين الدولة والدعوة، ويطرح الأسئلة على شرعية المؤسسة الدينية الرسمية، التي طالما كانت الممثل الشرعي والرئيس للسلفية، وإذا بهذه الصورة تهتز، وتبرز لدينا سلفية جديدة وقيادات تتحدث بلغة سياسية مختلفة، ترفض القبول بالتقسيم التاريخي للأدوار بين المؤسستين السياسية والدينية.

في مواجهة هذا الاتجاه الصاعد، برز اتجاه مغاير تماماً على يمين المؤسسة الدينية الرسمية، يدافع بقوة عن شرعية الحكم، ويحرّم معارضة الدولة، ويعلي من قضية طاعة ولي الأمر، بوصفها أصلاً من العقيدة السلفية، ويتصدّى للجماعات الإسلامية، ويرفض العمل التنظيمي ويعتبره بدعة، ويأخذ موقفاً حاسماً من العمل السياسي، مكتفياً بإحالته إلى «ولاة الأمور».

ثم في مرحلة لاحقة ظهرت السلفية الجهادية، التي وضعت بذورها الأولى في الحرب الأفغانية، ثم فجّرتها حرب الخليج في بداية التسعينيات، ونجمت عن التزاوج بين السلفية والجماعات الجهادية، وأخذت مساحة انتشارها الجغرافية تتوسع في كثير من دول العالم، مع انتشار خلايا القاعدة.

الاتجاهات السلفية الأربعة (التي ذكرناها في الفصل التمهيدي: التقليدية، الجامية، الحركية، الجهادية) برزت بوضوح في الساحة السعودية، لكنها وجدت لها حضوراً في الخارج، وتحديداً في دول الخليج، التي كانت الأكثر تأثراً بسبب الموقع الجغرافي، والعلاقات المتداخلة، بالسلفية السعودية، وهو التأثر التي بدأت تبرز نتائجه المباشرة في النصف الثاني من القرن العشرين.

الكويت من الدول التي شهدت منذ الستينيات نشاطاً للدعاة السلفيين، تطور في مرحلة لاحقة في السبعينيات لتأسيس الجماعة السلفية هناك، ثم جمعية إحياء التراث الإسلامي في بداية الثمانينيات، التي اندمجت بصورة سريعة في الانتخابات النيابية والجامعية، وتوسعت في نشاطاتها الدعوية والخيرية والتعليمية، وأصبحت إحدى القوى الرئيسة في المشهد السياسي الكويتي، بصورة أكثر فاعلية منذ التسعينيات.

أما في البحرين، فقد برز النشاط السلفي في السبعينيات، ثم تبلور بدرجة أكبر مع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، في تأسيس جمعية التربية الإسلامية، وأخذ بعداً سياسياً مع العام ٢٠٠٢، بتأسيس جمعية الأصالة الإسلامية (الواجهة السياسية لجمعية التربية الإسلامية)، التي شاركت في الانتخابات النيابية والبلدية، وأصبحت هي الأخرى قوى رئيسة في المشهد السياسي البحريني.

في دول الخليج الأخرى لم تظهر حركات سلفية ولم تبرز أسماء لامعة من الدعاة والمفكرين السلفيين، ففي الإمارات حاربت الحكومة هناك أي عمل إسلامي منظم وحركي، سواء كان إخوانياً أم سلفياً، ولا يوجد حضور ملحوظ لعلماء سلفيين، باستثناء جمعية «دار البر» السلفية في دبي، وكانت قريبة من جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، قبل أن تسير على خطى الاتجاه السلفي الجامي، بتشجيع الدولة له[٢].

وفي عُمان أثرت طبيعة الحكم المذهبية (الإباضية) في إفشال تأسيس

---

(٢) مقابلة مع الباحث في شؤون الجماعات السلفية في الخليج العربي، أسامة شحادة، في مكتبي في مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، بتاريخ ١١ ـ ٨ ـ ٢٠١٢.

جماعات سنية عموماً، فكان هذا من المحرّمات، ولم تبرز قوى سلفية أو أسماء لامعة، باستثناء بعض الشباب والطلاب غير المشهورين، وإن كان هنالك موقع الكتروني «منتديات أهل السنة والجماعة» في عُمان، يعتبر القائمون عليه أنفسهم ممن يتبنون العقيدة السلفية الصافية، ويتجنبون الصدام مع الحكم العماني[٣]. ومن أبرز الشيوخ السلفيين الذين يذكر الموقع ترجمتهم: عبد الله بن سكرون المهري، أحمد المسهلي، عبد الله بن أحمد الروّاف، ناصر بن سعيد الساعدي، أحمد بن سالم الشنفري، إبراهيم بن حسن البلوشي؛ وبالتمعن في سيرهم الذاتية فإنّهم أقرب إلى السلفية التقليدية ومدرسة الشيخ الألباني منهم إلى السلفية الحركية[٤].

ربما الحال في قَطَر تختلف جذرياً عن الإمارات وعُمان، إذ أخذت العلاقة ـ تقليدياً ـ بين حكام قطر والدعوة السلفية طابعاً ودياً حميمياً، وهنالك شخصيات سياسية وعلمية محسوبة على الدعوة السلفية، وساعدت الدولة في تبني السلفية واعتمادها في المناهج، وتم تسمية أكبر جامع في قطر باسم محمد بن عبد الوهاب (إمام الدعوة السلفية الحديثة)، إلّا أنّ هذه العلاقة الودية لم تساعد بدورها على صعود تيار سلفي معروف، وربما تبدو الخصوصية القطرية في إقدام جماعة مثل الإخوان المسلمين على «حلّ نفسها» هناك، بذريعة عدم الحاجة إلى عمل تنظيمي إسلامي في هذه الدولة[٥].

---

(٣) انظر رابط الموقع الالكتروني:
<http://www.om-sunna.com/vb/showthread.php?t = 2880>.

(٤) انظر حول السيرة الذاتية لهم، الرابط التالي:
<http://www.om-sunna.com/vb/forumdisplay.php?f = 108>.

(٥) انظر: مفيد الزيدي، **التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي (١٩٧٣ ـ ٢٠٠٣)**، منتدى المعارف، ط١، بيروت، ٢٠١٢، ص٢٦٩. وكذلك: مقابلة خاصة مع الباحث في شؤون السلفية الخليجية، أسامة شحادة، مرجع سابق. وكذلك صحيفة العرب القطرية اليومية، ١٧ ـ ١٢ ـ ٢٠١١ بعنوان «الأمير: مسجد محمد بن عبد الوهاب منبر للإصلاح»، إذ ذكر أمير قطر خلال افتتاح الجامع أنّ مؤسس قطر الشيخ جاسم بن محمد بن ثاني، «ممن تلقفوا دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب وتبنوها ونشروها في بلادنا وخارجها في أنحاء العالم الإسلامي، وحمل على عاتقه مسؤولية نشر كتب الدعوة الوهابية وغيرها من الكتب وطباعتها في الهند، من أجل التفقيه بدين الله ورسالة نبيه»، وأضاف الأمير «وما زلنا إلى اليوم نسير على خطى أولئك الأجداد العظام، مهتدين بكتاب الله وبسنة رسوله (ﷺ)، ولن ندخر جهداً من أجل أن نواصل حمل الرسالة ونشر تعاليم الإسلام السمحاء في كل الدنيا، وإننا نرى أن الأمة باتت اليوم بحاجة للتجديد واستلهام عزم وتجربة الدعوة الوهابية بما يواكب العصر وتطوراته».

في جنوب الجزيرة العربية، بدأ حضور الدعوة السلفية بالبروز مع بداية الثمانينيات، وعودة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي إلى هناك، من السعودية، وتأسيسه دار الحديث، وهو أقرب إلى الخط الجامي السلفي. ومع التسعينيات أخذت الاتجاهات السلفية الأخرى بالبروز، عبر جمعية الحكمة الخيرية، ثم جمعية الإحسان، وشهدت السلفية انتشاراً واسعاً، لكنها بقيت مستنكفة عن المشاركة في الانتخابات النيابية بصورة مباشرة، أو تأسيس أحزاب سياسية.

تأثرت السلفية اليمنية بلحظة الربيع الديمقراطي العربي، وباشتعال الثورة اليمنية، وانقسم السلفيون ما بين مؤيد للثورة ومشارك فاعل فيها، ومعارض لها مؤيد لنظام علي عبد الله صالح، ومتردد ومتحفظ تجاهها، ومع نهاية الثورة انبثقت فكرة تأسيس أحزاب سلفية على غرار التجربة المصرية، وهو التوجه الذي ولّد سجالات داخل السلفيين ما بين مؤيد ومعارض.

وفقاً لهذه الخارطة الفكرية والحركية؛ سنتطرق إلى دول الجزيرة التي شهدت حضوراً للدعوة السلفية، السعودية، الكويت، البحرين، واليمن؛ عبر استنطاق أهم مراحل تطورها وتحولاتها والاتجاهات الفكرية المختلفة فيها، والقيادات الفكرية والمؤسسات المحسوبة عليها، وطبيعة الأدوار السياسية التي تقوم بها.

وسنتجاوز السلفية الجهادية لما لها من خصوصية فكرية وحركية وعالمية مختلفة عن باقي الجماعات السلفية الأخرى، سواء التقليدية أم الحركية أم الجامية، التي سندرسها هنا.

ـ ١ ـ
السلفية في السعودية

تتميّز السلفية في السعودية بطابع فريد، مقارنةً بالدول الأخرى، فإن لم يكن هنالك دستور مكتوب للمملكة فإنّ ذلك يعود للعلاقة الخاصة بين الدين والدولة، وتحديداً الدعوة السلفية، منذ لحظة ميلاد الدولة الحديثة في العام ١٧٤٤، إذ تكوّنت الدولة واكتسبت شرعيتها بتزاوج حكم محمد بن سعود ودعوة محمد بن عبد الوهاب، وأصبحت الدعوة السلفية ـ الوهابية مكوّناً

أساسياً من مكوّنات الدولة وشخصيتها السياسية والتاريخية، وعاملاً مهمّاً في تطورها ووحدتها السياسية.

الحال لم تختلف مع الميلاد الثاني للدولة في بداية القرن العشرين على يد عبد العزيز بن سعود، إذ استعان بشيوخ الدعوة السلفية لبسط سيطرته وسلطته، ومواجهة خصومه، وتعزيز شرعيته السياسية والدينية، وتكرّست السلفية بوصفها الأيديولوجيا الواقعية للدولة السعودية، فأصبحت المذهب السائد في مختلف شؤون الحياة التعليمية والاجتماعية والثقافية والدينية.

تُرك للدعوة السلفية سلطة الهيمنة على المجال الديني والتأثير في الاجتماعي، وتسييره بما يتوافق مع عقائدها ومبادئها ومواقفها الدينية، فيما ساعدت الدعوة السلفية خلال العقود السبعة الأولى من القرن العشرين على تثبيت الشرعية الدينية للدولة، والتخلّي عن «المجال السياسي» لآل سعود، وخضعت ديناميكية الدولة والحكم لمبدأ تقاسم الأدوار السياسية والدينية بين ذرية محمد بن سعود وذرية محمد بن عبد الوهاب وأتباعه[٦].

على الرغم من ذلك التزاوج بين الدولة والدعوة منذ البداية، إلّا أنّ إشكالية العلاقة بقيت مدار سجال وتطوّر، وتخضع للتحولات السياسية والتاريخية والصراع بين المؤسستين الدولة والدعوة، أيّهما «يروّض» الآخر، هل تفرض الدولة مفاهيمها وسياساتها على المؤسسة الدينية، وتخضعها وتوظّفها بما تراه مناسباً، أم تتغوّل الدعوة على الدولة وتضع شروطها لتسيير المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، ولعلّ هذا السؤال البنيوي لا يزال مثار جدال وسجال واختلاف بين النخب السياسية والدينية إلى اليوم!

هذه الجدلية دفعت بعبد العزيز بن سعود إلى الاستعانة لإعادة تأسيس المملكة الثانية، في بداية القرن العشرين، بـ «الإخوان الوهابيين»[٧]، ويمثلون السلفية الإقصائية أو المتشددة، ما منحه سلاح الشرعية الدينية لتوحيد البلاد تحت حكمه، وإقصاء خصومه ومواجهة التحديات الخارجية، إلّا أنّ عبد العزيز نفسه اضطر لاحقاً في أواخر عقد العشرينيات إلى إقصاء

(٦) انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة**، مرجع سابق، ص١٩ ـ ٢٦.

(٧) انظر: روبرت ليسي، **المملكة من الداخل: تاريخ السعودية الحديث**، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط٦، ٢٠١٢، ص٢٣ ـ ٢٦.

التيار السلفي المتشدد، الذي عارض محاولة عبد العزيز بناء تفاهمات عملية مع الإنكليز (في الأردن والعراق وفلسطين)، والاستعانة بالتيار الآخر الاحتوائي ـ المعتدل، في محاولة تليين سطوة الدعوة على الدولة، ومنح الجانب السياسي مزيداً من المرونة والتحلّل من القيود التي تحاول المؤسسة الدينية وضعها على «صانع القرار»(٨).

في الوقت نفسه عملت الدولة على توظيف السلفية بما يخدم مصالحها السياسية داخلياً وخارجياً، فاستخدمها بصورة كبيرة الملك فيصل عندما استعرت نار الخلاف بينه وبين جمال عبد الناصر، وشعر بالقلق من خطاب الأخير، وتأثّر نخب سياسية وفكرية فيه، إذ عمل على بناء المؤسسة الدينية الرسمية، وتعزيز خطاب الدولة الديني في مواجهة الخطاب الناصري، فأسّس إذاعة «صوت الإسلام» ردّاً على إذاعة «صوت العرب»، التي كانت تلعب دوراً كبيراً في تسويق جمال عبد الناصر خارجياً، وفي ترويج خطابه السياسي، وأسّس رابطة العالم الإسلامي لتكون عنواناً لتوجهات السياسة الخارجية السعودية، ردّاً على مشاركة ناصر الفعّالة في تأسيس «دول عدم الانحياز»(٩).

وفي سياق الصراع نفسه، قامت السلطات السعودية بتأسيس جامعات ومعاهد إسلامية تجتذب القيادات الإسلامية الإخوانية التي دخلت في مواجهات دامية، في كل من مصر وسورية والعراق، مع الأنظمة القومية العلمانية، وتطوّرت المؤسسة الدينية الرسمية، وأصبح لها رموزها وشيوخها، الذين ساهموا بصورة أساسية في ترسيم خطوط العلاقة بين الدين والدولة(١٠).

هذا التداخل يجعل من السلفية في السعودية إذاً أكبر من مجرد تيار

(٨) انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٢٥ ـ ٢٧، إذ يشير الباحث إلى أنّ الانقسام الرئيس بين السلفيين الإقصائيين ـ التيار المتشدد، والاحتوائيين ـ التيار المعتدل، بدأ عندما احتل المصريون منطقة نجد في العام ١٨١٨، فاعتبرهم الإقصائيون غير مسلمين، ودعا الوهابيون إلى مقاتلتهم، والهجرة في حال انتصر المصريون، لكن الاحتوائيين لم يصلوا إلى تكفير المصريين، ورأوا أنهم مخطئون، إلا أنهم ليسوا خارجين عن الإسلام.

(٩) المرجع السابق، ص٥٩ ـ ٦١.

(١٠) المرجع السابق ص٦١ ـ ٧٤.

سياسي أو ديني؛ فهي مذهب يتغلغل في تفاصيل الحياة المختلفة، في المساجد والمعاهد التعليمية والعلمية والدعوة والفتوى، ويمثّل محدّداً مهماً في علاقة الدولة بالمجتمع. لكن على الرغم من هذه العلاقة التاريخية الوثيقة لم تسلّم السلفية دوماً بترك المجال السياسي للحكم، فانبثقت في فترات متعدّدة مجموعات وجماعات من داخل الرحم السلفي سعت إلى «توسعة» رقعة نفوذها وسيطرتها داخل الدولة، حتى على المجال السياسي الداخلي والخارجي، وبقيت العلاقة بين الحكام والسلفيين موضعاً للمساومات والمقايضات والتساؤلات[11].

استراتيجيات ترويض الدعوة

أدت شخصيات دينية دوراً محورياً في تقنين العلاقة بين المؤسسة الدينية الرسمية والدولة، إذ برزت في البداية شخصية محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١٨٩١ ـ ١٩٦٩)، مفتي السعودية الأسبق، باعتباره أحد أبرز مؤسسي الهيئات والمؤسسات الدينية السعودية المعاصرة.

تولّى محمد بن إبراهيم رئاسة الفتوى في المملكة منذ تأسيس دائرة الإفتاء في الخمسينيات، وأسندت إليه رئاسة القضاء، وكان يقوم بتمييز الأحكام التي تحتاج إلى نظرة فيما أحيلت إليه من القضايا من ولاة الأمور، وإلى جانب ذلك تولّى رئاسة المعاهد العلمية والكليات منذ إنشائها عام ١٩٥٠، ووكّلت إليه مهمة الإشراف على مدارس البنات منذ افتتاحها في العام ١٩٥٩، وكُلّف برئاسة الجامعة الإسلامية، منذ تأسيسها في العام ١٩٦١، وتولى رئاسة مجلس القضاء، وتولى رئاسة رابطة العالم الإسلامي منذ إنشائها في أواخر الخمسينيات، وإمامة جامع دخنة، وخطابة الجامع الكبير.

أُسّست هيئة كبار العلماء لتكون مرجعاً دينياً للقضايا العلمية الجدلية، ولمناقشة ما يستجد من أحداث تتطلب موقفاً شرعياً، وبقي الشيخ على رأس المؤسسة الدينية إلى حين وفاته في العام ١٩٦٩.

---

(١١) انظر عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص٥٢.

هذه المسؤوليات الدينية التي تولّاها محمد بن إبراهيم تُبرز بصورة واضحة الدور المحوري لشخصيته؛ إذ أشرف على الشؤون الإسلامية في داخل الدولة وخارجها فيما يتصل بالسعودية، وتأسّست في عهده مؤسسة الإفتاء وهيئة كبار العلماء والمعاهد العلمية والجامعة الإسلامية، فهو بمثابة الأب المؤسس للمؤسسة الدينية الرسمية المعاصرة، وخلفه في قيادة هذه المؤسسات تلاميذه، ومن أبرزهم عبد العزيز بن باز.

على الرغم من ذلك، بقي الشيخ شخصيةً جدلية بين الدولة والدعوة السلفية، وحُجبت فتاويه ورسائله الأصلية، التي تمّ جمعها لاحقاً في ١٣ جزءاً، مما يعكس حجم التحوّل الذي سعت إليه الدولة في علاقتها مع المؤسسة الدينية بعد وفاته، من خلال ترويض المؤسسة الدينية وإخضاعها لسلطة الدولة، وهو ما كان واضحاً أنّ ابن إبراهيم يرفضه، ويظهر ذلك من خلال آرائه وفتاويه المختلفة[١٢].

خلال أربعين عاماً، تولّى فيها الإشراف على المؤسسات الدينية الرئيسة، سعى محمد بن إبراهيم للتأكيد على الهوية الدينية للدولة، وكان موقفه ـ في الوقت نفسه ـ معادياً للتحديث والتغريب على السواء، ما شكّل إحراجاً للسلطة السياسية، إذ أصدر فتاوى ينتقد فيها المراسم الملكية، وأدان ارتداء الزي العسكري، خصوصاً السراويل والقبعات، لحرمة التشبه بالكفّار، وجاهر بشجب القوانين الوضعية، وانتقد المراسيم والتشريعات الكثيرة التي أصدرها الملك سعود والملك فيصل، بهدف تحديث النظامين القضائي والإداري، مما جعل منه «شخصية غير نمطية نسبياً في المدرسة الوهابية التي مالت إلى ترك مهمة تحديد كيفية تطبيق الشريعة للسلطات السياسية. وهذه الخاصية التي تحلّى بها الشيخ محمد بن إبراهيم هي التي جعلته بعد وفاته مثالاً لعلماء الصحوة»[١٣].

تُسرد عشرات الفتاوى التي تبنّاها محمد بن إبراهيم، وتتعارض مع سياسات الدولة وتوجهاتها، خصوصاً التحديثية والإدارية، ويشير محمد سرور زين العابدين إلى فتوى طريفة للشيخ محمد بن إبراهيم ردّاً على سؤال

---

(١٢) انظر: المرجع السابق ص٥٤ ـ ٥٧.

(١٣) انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٤١ ـ ٤٥.

وَرَدَه من الجزائر، فيما إذا كان يجيز الانتحار للثوار، خوفاً من الوقوع في يد الاحتلال الفرنسي، وتقديم معلومات ضد رفاقهم، فأفتى بذلك، وهي فتوى ليست تقليدية ضمن المذهب السلفي السائد حتى اليوم(١٤)!

هذا الإصرار على الاستقلالية لدى الشيخ خلق نزاعاً مع الحكم، وكرّس خلال عهده شيئاً من مساحة خاصة للمؤسسة الدينية الرسمية في مواجهة السلطة، وهو ما يرى الباحثون أنّ المؤسسة افتقدته مع خلفاء محمد بن إبراهيم، وتحديداً خلال العقود الثلاثة التالية، التي تولّى فيها عبد العزيز بن باز رئاسة هيئة كبار العلماء.

لم يأتِ عبد العزيز بن باز من خارج رحم المؤسسات الدينية التي تولّى إدارتها والإشراف عليها محمد بن إبراهيم، بل هو أحد تلاميذه، وكان نائبه في تأسيس الجامعة الإسلامية ومن المقربين إليه، لكنّه أخذ خطّاً مختلفاً أكثر مرونة وتبعية في التعامل مع السلطات السعودية خلال العقود التالية، وربما يعود ذلك إلى شخصيته التوفيقية، غير الصدامية بطبعها، حتى وصفه أحد الباحثين بأنّه «شخصية غاندية بختم إسلامي»(١٥)!

تولّى العديد من المهمات الدينية، فقد أصبح رئيساً للجامعة الإسلامية بعد وفاة محمد بن إبراهيم، ورئيساً لهيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ورئيساً للمجمع الفقهي الإسلامي بمكة التابع لرابطة العالم الإسلامي، وصدر أمر ملكي بتعيينه في منصب الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد برتبة وزير في منتصف التسعينيات.

الدور الحقيقي والفاعل لابن باز في قيادة المؤسسات الدينية الرسمية برز بعد وفاة محمد بن إبراهيم وتوليه أغلب مسؤولياته العلمية والدعوية، وعلى الرغم من أنّه في المحطّات الحسّاسة وقف مع السلطة السياسية، سواء في مواجهة شيوخ الصحوة السلفية كما سيأتي لاحقاً، أم حتى في الاستعانة بقوات أجنبية في مواجهة صدام حسين في حرب الخليج بداية التسعينيات،

---

(١٤) مقابلة خاصة مع شيخ السلفية السرورية؛ محمد سرور بن نايف زين العابدين في منزله في حي الشميساني بعمان، يوم الخميس، ٥ ـ ٨ ـ ٢٠١٢.

(١٥) عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، مرجع سابق، ص١٣٨.

إلّا أنّه بقي - أيضاً - شخصيةً جدلية، إذ حافظ على علاقة وديّة مع التيارات السلفية المعارضة، محاولاً القيام بدور «أبوي» معها، بإمساك العصا من المنتصف فيما بينها وبين الدولة[16].

تزامن تولي ابن باز للمؤسسات الدينية الرسمية الأهم مع الطفرة النفطية، في السبعينيات والثمانينيات، ومع ازدياد دور المؤسسات السلفية السعودية الدعوية والعلمية والخيرية في مناطق مختلفة من العالم، ومع ازدياد دور الجامعات الإسلامية السعودية، في استقطاب الطلاب الراغبين في دراسة الشريعة، وتوفير منح دراسية لهم، هذا وذاك جعل من عقدي السبعينيات والثمانينيات بمثابة «مرحلة ذهبية» لانتشار الدعوة السلفية في أنحاء مختلفة من العالم، مما منح قياداتها الدينية، وعلى رأسهم ابن باز وابن عثيمين، صيتاً كبيراً في أنحاء العالم، وأعطى لفتاويهم وآرائهم الدينية أهمية خاصة، لما لها من أثر كبير في المتأثرين بالدعوة السلفية وفي المؤسسات الضخمة والمتعددة التي تموّلها السعودية في مختلف أنحاء العالم.

حافظ ابن باز على علاقة دافئة وقريبة من مؤسسة الحكم السعودية، على الرغم من أنّه كان موجوداً في المدينة المنورة حين تأسّست نواة «الجماعة السلفية المحتسبة»، التي أفضت فيما بعد إلى حادثة الاستيلاء على الحرم، من «جماعة جهيمان» (١٩٧٩)، بل توّجهت هذه المجموعة في البداية إلى ابن باز نفسه، طلباً للتأييد والدعم لما تقوم به من دور في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما وفّره لهم ابن باز، بل وفوّض أحدَ مقربيه، الشيخ أبا بكر الجزائري، في إرشاد هذه المجموعة، قبل أن يحدث اختلاف معها، وتصطدم بالدولة، ويجري اعتقال أعضاء فيها، وأخيراً وقوع حادثة الحرم الشهيرة، التي شكّلت هزّة عنيفة في علاقة الدولة بالدعوة.

على الرغم من تلك الحيثيات، ووجود تلاميذ لابن باز نفسه من بين مجموعة جهيمان، إلّا أنّ حادثة الحرم المكي لم تؤثّر في علاقة ابن باز بمؤسسة الحكم، وقد منحها فتوى جواز اقتحام الحرم المكي وتخليصه من

---

(١٦) انظر: المرجع سابق، ص١٣٨ - ١٤٧.

يد جهيمان ومجموعته[17].

التحدّي الثاني الأكثر أهمية لابن باز تمثّل مع صعود الصحوة الإسلامية، التي تمتّعت خلال العقود السابقة برعايته ودعمه الكاملين، وكان يحظى باحترام كبير داخل دوائر الصحوة وشيوخها وتلاميذها، إلّا أنّ بروز النزعة النقدية والمعارضة لدى تيار الصحوة في عقد التسعينيات، مع الاختلاف الواضح في موقف شيوخهم عن ابن باز ومعه هيئة كبار العلماء، التي أصبحت واجهة المؤسسة الدينية التقليدية، في قضية دخول القوات الأجنبية إلى الخليج، أسهم في وضع ابن باز في موقف محرج بين الصحوة والدولة، ومع ارتفاع وتيرة النقد وتحوّل الصحوة نحو خطاب أكثر شراسة في مواجهة السياسات الرسمية اضطر ابن باز إلى الانحياز للدولة، واستصدرت السلطات الرسمية من هيئة كبار العلماء فتوى عبّدت الطريق إلى اعتقال قادة الصحوة، كما سيأتي لاحقاً.

في المحصلة اهتزّ الدور الأبوي والرعائي، الذي حاول ابن باز القيام به تجاه التيارات السلفية عامة، مع عقد التسعينيات، ومع ذلك حافظ ابن باز على دوره في التأكيد على الهوية الدينية للدولة، مع حرصه على الابتعاد عن أي سيناريو للمواجهة مع السلطات الحاكمة، وهي الطريق التي تكرّست لدى المؤسسة الدينية الرسمية، بعد وفاته (في العام ١٩٩٩).

يمثّل محمد بن صالح العثيمين أحد أقطاب المؤسسة الدينية الرسمية، واقترن اسمه مع ابن باز باعتبارهما رأس المرجعية الدينية خلال العقود الماضية، ومع تأخر انضمامه إلى هيئة كبار العلماء إلّا أنّ العثيمين تمتّع بحضور واسع لدى أغلب أطياف التيارات والمجموعات السلفية، باستثناء الجهاديين، والتزم بالمسار نفسه الذي حافظ عليه ابن باز في العلاقة الدافئة مع الدولة من جهة، والعلاقة الأبوية بالتيارات السلفية من جهة أخرى، يضاف إلى ذلك الدور التعليمي والدعوي الكبير الذي منحه ابن العثيمين من

---

(١٧) انظر حول الجماعة السلفية المحتسبة وتعامل ابن باز معها وأفكارها وتطورها في: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص١٢٢ ـ ١٣٥. وكذلك: ناصر الحزيمي، **أيام مع جهيمان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١، أغلب صفحات الكتاب.

وقته وجهده وعمره، إضافة إلى مسؤولية الفتوى للسائلين من الخارج والداخل على السواء، نظراً للشهرة التي حازها خلال السنوات الأخيرة من عمره، قبل أن توافيه المنية في العام ١٩٩٩، في الوقت نفسه الذي توفي فيه رفيقه ابن باز(١٨).

عُهدت بعد هذين الإثنين إلى عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ (أحد أحفاد محمد بن عبد الوهاب) رئاسةُ هيئة كبار العلماء وموقع الإفتاء العام في المملكة(١٩)، وعلى الرغم من مرور قرابة ١٣ عاماً على توليه هذا الموقع، وعلى الرغم ـ كذلك ـ من أنه سار على درب ابن باز وابن عثيمين، إلّا أنّه لم ينل المكانة الدينية والعلمية التي حصل عليها أولئك الإثنان، وتقلّصت في وقته أهمية هيئة كبار العلماء ودورها بالتزامن مع انفجار أحداث ١١ أيلول/سبتمبر وما جرّته من هجوم إعلامي وثقافي وسياسي غربي كبير وواضح على السلفية بالعموم، وإقرانها بالإرهاب العالمي، وبروز دعوات متعددة في أوساط غربية تطالب بالإصلاح التعليمي في المملكة، ثم صعود تيار السلفية الجهادية ونشاط القاعدة خلال الأعوام ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٥، وتبدّي عجز المؤسسة الدينية الرسمية عن مواجهة الحملة الغربية والقدرة على إقناع الشباب السلفي الجهادي في الداخل على التخلي عن السلاح وتغيير قناعاته، وهي المهمة التي أداها بصورة كبيرة شيوخ الصحوة ودعاتها بعد أن خرجوا من السجون!

ثمة علماء آخرون قاموا بدورٍ بارز في مسار المؤسسة الدينية الرسمية والمؤسسات التعليمية والقضائية، مثل صالح بن فوزان، وعبد الله التركي، وعبد الله بن جبرين، وعبد المحسن عبيكان، وصالح آل الشيخ، وغيرهم(٢٠).

---

(١٨) انظر حول ابن عثيمين: عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، مرجع سابق، ص١٤٧ ـ ١٤٨. وانظر حول سيرته عن موقعه الالكتروني الرسمي، الرابط التالي:
<http://www.ibnothaimeen.com/all/Shaikh.shtml>.

(١٩) انظر عنه: الرابط التالي:

<http://ar.islamway.com/scholar/274>.

(٢٠) عن هذه الشخصيات: عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق، ص١٣٤ ـ ٢٣٤.

الصحوة.. التزاوج بين الأفكار الإخوانية والسلفية

ظهر ما يُسمى بتيار الصحوة داخل الوسط السلفي بصورة واضحة وبلغ ذروته في مرحلة التسعينيات، قبل أن يدخل في مواجهة سياسية مع السلطات السعودية، ويهزّ أسس العلاقة المتينة بين الدولة والدعوة، التي بقيت قوية وعميقة، ولم تستطع أحداث مثل اقتحام الحرم أن تهزها أو تخلل أركانها.

ومع ذلك، فإنّ صحوة التسعينيات تمثّل فقط رأس جبل الجليد، لحقيقة هذا التيار الواسع والعريض داخل السلفية السعودية، إذ تعود جذوره إلى العقود السابقة منذ الستينيات، ثم أخذ بالنمو خلال فترتي السبعينيات والثمانينيات، قبل أن يبلغ ذروته لاحقاً.

يربط باحثون ومؤرخون تشكّل تيار الصحوة مع استقطاب السعودية لمجموعة بارزة من علماء ومفكرين إسلاميين من جماعة الإخوان في كل من مصر وسورية، في الستينيات والسبعينيات، للتدريس، خلال مرحلة المواجهة التي خاضتها الجماعة مع الأنظمة القومية في هذه البلاد.

ساهم الوافدون الجدد في بناء المؤسسات التعليمية السعودية الجديدة، وفي وضع المناهج التعليمية والتربوية، وأثّروا بصورة واسعة في أجيال كاملة من الشباب الإسلامي في السعودية، في المدارس والجامعات والمعاهد العلمية، وحدثت خلال هذه المرحلة عملية التزاوج - بين العقيدة والأفكار السلفية والحركية الإخوانية - مما أنجب فكر الصحوة في السعودية.

بإمعان النظر في تلك المرحلة، سنجد أسماء لامعة من جماعة الإخوان قاموا بالتدريس في الجامعات والمدارس السعودية؛ ففي الجامعة الإسلامية (التي تأسست في بداية عقد الستينيات) نجد كلًا من محمد المجذوب (من سوريا) وعلي جريشه (من مصر)، وفي جامعة أم القرى (تأسست في مكة في العام ١٩٨١، وكانت سابقاً فرعاً من جامعة الملك عبد العزيز في جدة)، كان حضور الإخوان ملحوظاً، مثل محمد المبارك، الذي ترأس كلية الشريعة عدة أعوام، وعلي الطنطاوي، وعبد الرحمن حبنكة، ومحمد المبارك، ومحمد قطب (شقيق سيد قطب)، وسيد سابق (مؤلف كتاب فقه السنة)، ومحمد الغزالي، ومحمد أمين المصري.

وفي جامعة الملك عبد العزيز في جدّة ترك عبد الله عزام تأثيراً ملحوظاً

عندما درّس فصلاً في جامعة الملك عبد العزيز في سنة ١٩٨١، وفي جامعة الإمام (التي تأسست في الرياض سنة ١٩٧٤) سنجد أسماء مثل منّاع القطان (من إخوان مصر ـ الممثل الأول للإخوان في المملكة)، ومحمد الراوي وعبد الفتاح أبو غدة ومحمد أبو الفتح البيانوني.

أما في المدارس والمعاهد العلمية المنتشرة في عقدي السبعينيات والستينيات، فلدينا كل من محمد سرور بن نايف زين العابدين، ورفيقه محمد العبدة والقيادي الإخواني المعروف (من سوريا) سعيد حوى، ومرّ على المعاهد العلمية السعودية شخصيات من طراز الشيخ عمر بن عبد الرحمن، إذ درّس في أحد المعاهد العلمية السعودية في نهاية السبعينيات، قبل أن يبرز اسمه كأحد منظّري الفكر الجهادي في مصر والعالم العربي[٢١].

من الصعوبة المجادلة بأنّ هذا العدد الكبير من القيادات الإخوانية لم يخلق مناخاً جديداً في البيئة العلمية والتعليمية في الجامعات والمعاهد، خصوصاً أنّ أغلب الأسماء التي استعرضنا أبرزها معروفة بإنتاجها الفكري والفقهي والعلمي، ولعلّ التأثير كان متبادلاً، فحدث التمازج بين الفكر الإخواني والعقائد السلفية؛ فنمت جماعات على فكر جماعة الإخوان المسلمين مرتبطة بها تنظيمياً، مع حفاظ أبناء هذه الجماعات على عقائدهم وأفكارهم السلفية، بينما بقيت مجموعات من السلفيين خارج مجال الإخوان، لكنها اقتربت في تصورها للدعوة والعلاقة مع الدولة والسياسة والمجتمع من أفكار الإخوان الحركية.

على الرغم من نمو الإخوان في المجتمع السعودي خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، إلّا أنّ الصعود الأبرز كان للتيار السلفي الآخر، الذي ترعرع خارج محاضن الإخوان، لكنّه أعاد قراءة السلفية في ضوء الفكر الإخواني الوارد، بل وتأثر بمفكرين وناشطين إسلاميين بارزين، من الخارجين من رحم الإخوان، من الخط القريب من المدرسة القطبية، وسنجد هنا بصمات خاصة لكلٍّ من محمد سرور زين العابدين ومحمد قطب، وهما،

---

(٢١) انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٦١ ـ ٨٦.

وإن كانت جذورهما إخوانية، إلّا أنّهما قاما بتطوير أفكارهما لتكون أكثر قبولاً في الأوساط السلفية، بصورة خاصة في الجانب العقائدي منها.

محمد سرور بن نايف زين العابدين كان أحد الإخوان الناشطين في سوريا، في مرحلة الخمسينيات، اقترب من التيار القطبي في الجماعة (وبدأ يجاهر بأفكار نقدية لها)، وبرزت منذ تلك المرحلة ميوله السلفية في مواجهة الميول الاحتوائية والبراغماتية للإخوان. غادر سوريا إلى السعودية في العام ١٩٦٥، وهنالك اشتغل في تدريس الرياضيات والدين في حائل والبريدة (ليدرس على يده أحد أبرز شيوخ الصحوة، لاحقاً، سلمان العودة)، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية، قبل أن تأمره السلطات السعودية في عام ١٩٧٣، بمغادرة البلاد، متوجّهاً إلى الكويت، لفترة محدودة، ثم ليقيم في لندن، ويؤسس نشاطه الجديد من هناك.

خلال وجوده في السعودية، ترك سرور جماعة الإخوان، فيما يختلف الباحثون فيما إذا كان أسّس جماعته الخاصة في القصيم (حيث كان يقيم) أم أنّ دوره اقتصر على التأثير الفكري والسياسي من دون التنظيمي؛ إذ يشير الباحث الفرنسي ستيفان لاكروا إلى أنّه أسس جماعته، لكنه بقي الأب الروحي لها، فيما تولى الأمور التنظيمية شخص اسمه فلاح العطري، وكان ينظر للجماعة التي أسسها في البداية باعتبارها جماعة إخوانية، قبل أن تبرز الفروقات بينها وبين الجماعات الإخوانية الأخرى، بتأكيد أبنائها على أهمية الجانب العقائديْ والعلمي الشرعي في الدعوة[٢٢].

على الرغم من خروج محمد سرور من السعودية إلّا أنّ تلاميذه المتأثرين به تزايدوا، والأفكار الجديدة التي بدأ يطرحها داخل الأوساط السلفية وصلت مدًى واسعاً، وأخذ خصومهم يطلقون عليهم وصف «السروريين»، واشتهروا بالجمع بين السلفية في جانبها العقائدي والعلمي من جهة، والحركية الإخوانية، والاهتمام بالشأن السياسي والحديث فيه من جهةٍ أخرى، على خلاف التوجه العام لدى المؤسسة التقليدية السلفية، التي قبلت بتقاسم الأدوار بين المجالين الديني والسياسي.

---

(٢٢) انظر: عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق، ص٢١٢ ـ ٢٢٥. وكذلك: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٩٥ ـ ١٠١.

لم يتوقف نشاط محمد سرور في لندن، وبقي تأثيره ملحوظاً في أوساط السلفيين في السعودية، بل وفي خارجها، وأسس في الثمانينيات المنتدى الإسلامي، ثم أصدر مجلة السنّة، التي أخذت صيتاً كبيراً لدى الشباب السلفي، خصوصاً في مرحلة التسعينيات، على الرغم من منعها في أغلب الدول العربية.

توسّع خصوم الأفكار التي بثّها محمد سرور، وأصبحوا يطلقون لقب «سروري» على كل سلفي يجدونه مهتماً بالسياسة، ويقرأ الصحف والمجلّات، ويتحدث بنزعة نقدية للأوضاع السياسية القائمة، وهو توصيف بالضرورة غير صحيح، إذ لم يكن محمد سرور وحده من خطّ هذا المسار داخل السلفية، أو كان له تأثير في بروز الصحوة والاهتمامات الفكرية والحركية لدى الأجيال السلفية الصاعدة، منذ بداية الثمانينيات.

الشخصية الثانية، التي كان لها تأثير في أوساط السلفيين، هو محمد قطب، شقيق الشهيد سيد قطب، الذي عاش في كنف أخيه سيد، فكرياً وروحياً، وتعرّض للاعتقال والتعذيب، كأخيه، إلى حين الإفراج عنه في عهد الرئيس المصري محمد أنور السادات سنة ١٩٧١ بعد ستة أعوام من السجن، ثم غادر إلى السعودية في العام نفسه، ليعمل في كلية الشريعة في مكة المكرمة، التي أصبحت لاحقاً جامعة أم القرى.

يُعتبر محمد قطب امتداداً لفكر سيد قطب، لكن بـ «طبعة سلفية»، إذ حافظ على القضية المركزية في فكر شقيقه «الحاكمية الإلهية»، مع العمل على الاهتمام بالجانب العقائدي ـ السلفي، واعتبر التضاد بين الحاكمية والجاهلية مماثلاً للتضاد بين التوحيد والشرك.

النسخة السلفية القطبية اقتضت أيضاً من محمد قطب العودة إلى مؤلفات سيد نفسه وتنقيحها مما يتصادم مع الأفكار الوهابية، وتوضيحات لما يمثّل المحطة الأخيرة من فكر سيد، وتحديداً مع تفسيره الكبير **«في ظلال القرآن»**، وهو ما أصبح يُطلق عليه «القطبية الجديدة»[٢٣].

تولّى محمد قطب الإشراف على قسم المذاهب الفكرية المعاصرة،

---

(٢٣) انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق ٧٦ ـ ٧٩.

الذي تمّ تأسيسه في جامعة أم القرى، وأشرف على أحد أبرز شيوخ الصحوة (لاحقاً) سفر الحوالي، وتتلمذ على يديه عدد كبير من أبناء الصحوة، من بينهم محمد بن سعيد القحطاني، الذي ألّف بدوره كتاب «**الولاء والبراء في الإسلام**»، فأصبح لاحقاً مرجعاً مهماً لدى التيار الصحوي، مع مركزية هذا المفهوم «الولاء والبراء»، في مواجهة التيارات التغريبية والعلمانية، وترسيم صورة مختلفة في العلاقة مع دول العالم الغربي، عن تلك التي تندرج عليها السياسات الخارجية العربية.

على الرغم من ذلك، فإنّ أفكار محمد قطب تنزع إلى التمهّل وتركّز على الجانب التربوي والعلمي، تجنّباً للصدام والمواجهة مع الأنظمة قبل أن تنضج الصحوة وتكتسب قدرة على الصمود، وهو ما دفع به إلى التأكيد على أهمية بناء القاعدة المؤمنة، وعلى سياسات «النفس الطويل» في العمل الإسلامي، وهي الاستراتيجية التي يبدو أنّ الصحوة لم تستفد منها كثيراً، إذ دخلت في صدام مبكّر مع النظام في منتصف التسعينيات[٢٤].

تيار الصحوة لم يأتِ إذاً من فراغ، إذ جاء عبر بيئة خصبة من الأفكار السلفية والإخوانية في الجامعات والمعاهد العلمية والمعسكرات الشبابية، التي انتشرت في الثمانينيات، وبدأ شيوخه بالبروز في الثمانينيات، بصورة خاصة كلّ من سفر الحوالي وسلمان العودة ود. ناصر العمر، الذين شكّلوا رموزاً لهذا الاتجاه الصاعد في المشهد السياسي السعودي.

أخذ اسم سفر الحوالي يتردد في الثمانينيات عندما تولّى الردّ على فتوى عبد الله عزام الشهيرة في اعتبار المشاركة في الجهاد الأفغاني فرض عين على كل مسلم ومسلمة، وهي الفتوى التي لقيت صدًى واسعاً، إلّا أنّ الحوالي نقد هذه الفتوى، ورأى أنّ هنالك أولويات علمية ودعوية في السعودية، ثم بدأ اسمه يذيع مع دروس العقيدة التي يلقيها، واهتمامه بالمذاهب الفكرية المعاصرة، وهو ما تكرّس مع رسالته الماجستير «**العلمانية**» والدكتوراه «**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**»، التي أشرف

---

(٢٤) انظر حول أفكار محمد قطب: محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص١٩٧ ـ ٢٠٥.

عليها محمد قطب، وصولاً إلى حرب الخليج، التي شهدت ذروة صعوده[٢٥].

الشخصية المحورية الأخرى في الصحوة من بريدة هو سلمان العودة؛ بدأ اسمه يلمع مبكّراً من خلال محاضراته ودروسه، وقدرته على الجمع بين الثقافة المعاصرة والعلم الشرعي، وخصّص في الثمانينيات محاضرات للرد على كتاب الشيخ محمد الغزالي «**السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث**»، وظهرت ردود العودة لاحقاً في كتاب «**حوار هادئ مع الغزالي**»، ثم بدأ اسمه بالصعود وأتباعه بالازدياد[٢٦].

الحال نفسها، بالنسبة إلى ناصر العمر (ولد في بريدة في العام ١٩٥٢)، أستاذ علوم القرآن في جامعة الإمام، الذي اشتهر في محاضراته ضد الاتجاهات التغريبية والعلمانية ورموزها في السعودية من جهة، والدعوة إلى «فقه الواقع» من جهةٍ أُخرى، وهو فقه جديد على المناهج التقليدية السلفية في السعودية، التي كانت تركّز على العلوم الشرعية من دون الاهتمام بالأحداث السياسية والتطورات[٢٧].

في عقد الثمانينيات تركّز خطاب الصحوة على الحفاظ على هوية الدولة الدينية، والرد على الاتجاهات التغريبية والعلمانية، والدعوة إلى الأخلاق، والتأكيد على أهمية مفهوم الحاكمية الإلهية وتطبيق الشريعة في مواجهة التيارات الإسلامية، التي كانت تقلّل من أهمية ذلك، ولا تحكم بالكفر على «الحاكم بغير ما أنزل الله»، وهي قضية تحولت لاحقاً إلى مسألة جدلية وخلافية، خصوصاً مع أتباع الشيخ ناصر الألباني، الذي اشترط في تكفير الحاكم أن يكون مؤمناً بعدم وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، وهو ما اختلف عن طرح الصحوة الإسلامية، الذي جاء ليعتبر قضية الحاكمية مسألة مركزية لديه وفي مواقفه السياسية[٢٨].

---

(٢٥) عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق ص١٧٠ ـ ١٧٤، وكذلك: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص١٩٦ ـ ٢٠٠

(٢٦) انظر قراءة مفصّلة في مراحل سلمان العودة وخطابه الفكري: عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق، ص١٧٤ ـ ٢٠٨.

(٢٧) انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة**، مرجع سابق، ص١٩٤ ـ ١٩٦، وكذلك: عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، مرجع سابق، ص١٦٨ ـ ١٧٠.

(٢٨) عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق ص٦٠ ـ ٦٣.

البروز الحقيقي على السطح والانتقال من الخطاب المحلي على مستوى المحافظات والمناطق المختلفة إلى الخطاب الوطني العام، بل والعالمي، جاء عبر أحداث الخليج، مع اجتياح جيش صدام حسين للكويت، وإصدار هيئة كبار العلماء لفتوى تجيز الاستعانة بالقوات الأمريكية لحماية السعودية وتحرير الكويت، مما أثار انقساماً كبيراً للمرة الأولى بين شيوخ الصحوة الصاعدين وقادة المؤسسة الدينية الرسمية(٢٩).

تولّى الرد على فتوى هيئة كبار العلماء سفر الحوالي عبر مذكرته «رفع الغمة عن علماء الأمة»، التي وجهها لكبار العلماء، وطُبعت فيما بعد في كتاب **وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج**، واستعرض فيها ما اعتبره مخططات غربية وأمريكية للسيطرة على منابع النفط. ومما ساهم في صعود اسم الحوالي وشهرته تركيز الإعلام الغربي عليه في تلك الفترة، بوصفه تحديّاً حقيقياً لسلطة الدولة والعلماء التقليديين(٣٠).

على خطّ موازٍ للحوالي جاءت جهود سلمان العودة في انتقاد السياسات الرسمية، بصورة غير معهودة في الأوساط السلفية والسياسية عموماً؛ وناصر العمر، الذي اشترك بصورة أكبر في نقد الاتجاهات العلمانية والتغريبية، التي نشطت مع قدوم القوات الأمريكية، وحدثت خلالها مسيرة السيارات الشهيرة للنساء السعوديات، احتجاجاً على منع المرأة من قيادة السيارة، وهي المسيرة التي هاجمها شيوخ الصحوة بقوة، واعتبروها جزءاً من المؤامرة على الهوية الدينية للبلاد(٣١).

في مراحل لاحقة، طوّر شيوخ الصحوة خطابهم نحو المطالبة بالإصلاحات السياسية والاقتصادية والإعلامية والتعليمية، وكانت هذه المطالب خليطاً من قضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان، وإجراء انتخابات الشورى، وإصلاحات إدارية من جهة، والتشديد على ضرورة الالتزام بأحكام الإسلام وتعاليمه في مناحي الحياة كافة من جهة أخرى(٣٢).

---

(٢٩) انظر: محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، واشنطن، ١٩٩٥، د.ن، ص١١ ـ ٣٤.

(٣٠) انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة**، مرجع سابق، ص٢١٣ ـ ٢١٩.

(٣١) المرجع نفسه، ص٢١٦ ـ ٢١٩.

(٣٢) انظر: محمد سليمان، **السعودية الفرصة سانحة للتغيير: من الركود إلى الدولة القلقة ١ ـ ٢**، =

وساهم الشريط الإسلامي بصورة فاعلة ومؤثرة بانتشار خطاب الصحوة وبشهرة شيوخها، إذ كان يوزّع من بعض أشرطتهم عشرات الآلاف من النسخ، ويتم تداول خطاباتهم ومحاضراتهم داخل السعودية وخارجها، مما وسّع دائرة تأثيرهم، وعزّز من جمهور المريدين لمحاضراتهم، فوصل الرقم في بعضها إلى آلاف الحضور[٣٣].

في تلك الفترة؛ تصاعدت المطالب بإصلاحات سياسية وبالعدالة الاجتماعية وبإصلاحات قضائية وإدارية، فظهر خطاب المطالب في العام ١٩٩١، الذي اشترك فيه شيوخ الصحوة الجدد مع المثقفين السلفيين الإصلاحيين (مثل: محمد المسعري، سعد الفقيه، محسن العواجي، سعيد آل زعير، وعبد العزيز القاسم)، وتمكّنوا من إقناع كل من ابن باز وابن عثيمين بالتوقيع عليه، بوصفه «رسالة سريّة» للملك فهد، وهو ما أدّى إلى جمع مئات التواقيع من هيئة كبار العلماء وغيرهم من علماء ومثقفين[٣٤].

بعد أسبوع من تسليم الخطاب للملك فهد سرّبته المجموعة إلى وسائل الإعلام والجمهور، مما أثار حفيظة الدولة، واستدعت هيئة كبار العلماء نفسها، التي انتقدت نشر الخطاب على الملأ، إذ الأصل أن تكون النصيحة للحاكم سرية.

أعاد المثقفون الإصلاحيون الكرّة بما سُمي «مذكّرة النصيحة» (في العام ١٩٩٢)، التي أكدت على المطالب السابقة، بصورة أكثر تفصيلاً، وهو ما واجهته هيئة كبار العلماء بلغة أكثر عنفاً وحزماً، فتصدّى لها ثلاثة من العلماء المزكّين للنصيحة (عبد الله بن جبرين، وعبد الله المسعري، وحمود الشعيبي)، فيما عُرف بالرد الثلاثي، مما وسع الشرخ بين الصحوة والتيار الإصلاحي عموماً من جهة وهيئة كبار العلماء والسلطة من جهة ثانية.

= مجلة العصر الالكترونية، ٢٠ ـ ٩ ـ ٢٠٠٣. يمكن قراءتها على الرابط التالي:
<http://alasr.ws/articles/view/4544/>.

وانظر كذلك: محمد أبو رمان، سفر الحوالي.. رائد السلفية الجديدة، مجلة العصر الالكترونية، ٢٠ ـ ٦ ـ ٢٠٠٥، على الرابط التالي:
<http://alasr.ws/articles/view/6769>.

(٣٣) انظر: محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، مرجع سابق، ص١١ ـ ١٦.

(٣٤) ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة**، مرجع سابق، ص٢٣٤ ـ ٢٤٤.

تطوّرت المطالب الإصلاحية إلى تأسيس «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» (في العام ١٩٩٣)، التي ساهم في إنشائها بصورة أساسية المثقفون السعوديون، سعد الفقيه ومحمد المسعري، من دون مشاركة علماء الصحوة، مع تأييد العودة العلني لها[٣٥].

جاء الردّ سريعاً عبر بيان هيئة كبار العلماء (بعد أسبوع)، الذي اعتبر الهيئة غير شرعية، وكان ذلك مقدمة لحملة ضد أعضاء اللجنة، انتهت إلى اعتقال عدد منهم وعزلهم وفصلهم من وظائفهم، وأعلن عبد الله بن جبرين انسحابه، ثم غادر الناشطون فيها، كل من محمد الحضيف ومحمد المسعري وسعد الفقيه، إلى لندن لتدشين عمل اللجنة في الخارج، ثم استقل سعد الفقيه عن المسعري ليؤسس لنفسه «الحركة الإسلامية للإصلاح في السعودية» (في العام ١٩٩٦)[٣٦].

واجهت السلطات تصاعد النبرة المعارضة في خطاب شيوخ الصحوة بمنعهم من إلقاء الخطب والدروس، ثم تطورت الأمور (في العام ١٩٩٤) إلى اعتقال كل من د. سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر، بعد استصدار فتوى من هيئة كبار العلماء ضد ما يتبنونه، وفي حين تم اعتقال الحوالي والعمر بطريقة سهلة، كادت محاولات اعتقال العودة تتحول إلى مواجهات مع مؤيديه وأتباعه، بعد أن رفضوا اعتقاله، قبل أن تغافله قوات الأمن وتعتقله في لحظات الفجر[٣٧].

خلال فترة اعتقال الشيوخ ما بين (١٩٩٤ ـ نهاية العام ١٩٩٩) حدثت حالة كمون في جمهور الصحوة وانشطار باتجاهات مختلفة، فبدأ صوت السلفية الجهادية بالصعود، بصورة خاصة مع انتقال أسامة بن لادن إلى أفغانستان، وتأسيس الإمارة الثانية لطالبان، ثم الإعلان عن الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين، وفي الوقت نفسه اتجهت مجموعة أخرى من

---

(٣٥) انظر حول خطاب الصحوة في مرحلة ما بعد حرب الخليج؛ عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق، ص٩٦ ـ ١٠٦.

(٣٦) انظر تفصيل هذه التطورات: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة**، مرجع سابق، ص٢٤٥ ـ ٢٥٥.

(٣٧) انظر حول هذه التطورات وحيثياتها، محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، مرجع سابق، ص٣٦ ـ ٥١، وكذلك: ٥٩ ـ ٨٦.

الشباب إلى الأفكار التنويرية والإصلاحية بصورة أكبر، فيما تراجع بصورة ملحوظة نشاط تيار الصحوة في المساجد والمحافل العلمية والتربوية، بسبب الضغوط الأمنية[٣٨].

المفاجأة تمثّلت في مرحلة ما بعد خروج الحوالي والعودة؛ إذ بدت ملامح تغير على خطابهما الفكري والسياسي، ونزوع إلى التهدئة مع السلطات السعودية، مع بروز ما يسمى بالسلفية الجهادية وصعود القاعدة في السعودية، خصوصاً بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، فتولّى كلّ من الحوالي والعودة نقد القاعدة وخطابها وعملياتها، وقاما مع آخرين بتوزيع رسالة عنوانها «على أي أساس نتعايش؟» في الردّ على رسالة المثقفين الأمريكان بعد الأحداث بعنوان «من أجل ماذا نحارب؟!»[٣٩].

الخط الفكري والسياسي الجديد لشيوخ الصحوة قابله تراجع في زخم التيار وحضوره في المجتمع السعودي، مقارنة بالمرحلة الأولى التي ظهر فيها واستحوذ على تأييد واهتمام هائل، وعلى الرغم من تصدي شيوخ الصحوة للهجمة الإعلامية والسياسية الغربية على السعودية بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، وقيامهم بدور حيوي في مواجهة خطاب القاعدة، ومحاولة إقناع الشباب بالرجوع عن أفكارها والتوسط مع السلطات بهذا الخصوص؛ إلّا أنّ العلاقة بقيت بين شدٍّ وجذب بينهم وبين السلطات[٤٠].

اشتغل الحوالي والعودة والعمر بعد خروجهم على الفضاء الالكتروني الجديد، إذ أسسوا مواقع الكترونية لهم، كان النجاح الأكبر فيها للعودة عبر

---

(٣٨) انظر: عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق، ص١٠٠ ـ ١٠٢.

(٣٩) انظر: حول الرسالة الأمريكية: رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٤٧ ـ ٧٣. وانظر حول بيان «على أي أساس نتعايش» وما أثير حوله من نقاشات: محمد سليمان، رسالة من مكة، هذه لغة الحوار بين الأمم والشعوب، مجلة العصر الالكترونية، ٣ ـ ٥ ـ ٢٠٠٢، الرابط التالي:

<http://alasr.ws/articles/view/2258/>.

(٤٠) انظر تقرير على مجلة العصر الالكترونية بعنوان «مرض الشيخ الحوالي: التيار الإصلاحي الصحوي في مواجهة تحديات البقاء، بتاريخ ٢١ ـ ٦ ـ ٢٠٠٥، على الرابط التالي:

<http://alasr.ws/articles/view/6771>.

وكذلك: محمد أبو رمان، سلمان العودة يعلن الحرب على القاعدة، صحيفة الغد اليومية الأردنية، ٩ ـ ١٠ ـ ٢٠٠٩.

مؤسسته «الإسلام اليوم»، التي أصبحت موقعاً الكترونياً مشهوراً، وانتقل نشاط العودة إلى الفضائيات الإسلامية وغير الإسلامية، إلى أن تمّ إيقاف برنامجه على فضائية mbc في العام ٢٠١١، لموقفه من تأييد ثورات الربيع العربي في مصر وتونس، بخلاف موقف الحكومة السعودية حينها[٤١].

في الخلاصة؛ شكّلت الصحوة في مرحلة التسعينيات نقطة تحوّل في علاقة الدولة بالدعوة، عبر صعود خطاب سلفي مغاير للتقليدي، أكثر استقلالية ونقدية تجاه السياسات الرسمية، مما خلق شرخاً بين المجالين الديني والسياسي من جهة، وأعاد طرح التساؤلات في محدّدات العلاقة ومستقبلها من جهة أخرى، وهي التساؤلات التي تعزّزت مع صعود السلفية الجهادية وصعود القاعدة في السعودية، وقبل ذلك الحدث الجلل (تفجيرات ١١ أيلول/ سبتمبر) الذي كان أغلب مرتكبيه من الشباب السلفي السعودي.

الجامية: طاعة ولي الأمر من أصول العقيدة

على الرغم من قصر المدّة التي قضاها محمد ناصر الدين الألباني في السعودية (١٩٦١ ـ ١٩٦٣) مدرّساً في الجامعة الإسلامية، إلّا أنّ تأثيره كان كبيراً في الأوساط السلفية هناك وفي إثارة زوبعة من الخلافات الفقهية والفكرية مع أساتذة آخرين ضمن المدرسة السلفية نفسها، واستمر تأثير الألباني حتى بعد خروجه من السعودية عبر مؤلفاته واهتمامه الخاص بالحديث النبوي، ومواقفه الفقهية والفكرية والعلمية، التي وجدت لها صدىً واسعاً في السعودية[٤٢].

الاهتمام الأكبر الذي ولّده الألباني في البدايات تمثّل بتحفيز الطلاب والأجيال الجديدة على دراسة أسانيد الأحاديث النبوية وتنقيح العلوم الشرعية من الأحاديث الضعيفة، قبل أن يطوّر الرجل مواقفه الفكرية والسياسية بالإعلان عن مقاربته التي تقلب الأولويات في العمل الإسلامي بمنح الاهتمام والأفضلية لموضوع تصفية العلوم الشرعية مما يعتبر بدعاً وضلالات

---

(٤١) انظر: عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع**، مرجع سابق، ص١٠٦ ـ ١١٤.

(٤٢) انظر حول فترة وجود الألباني في السعودية وتأثيره: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة**، مرجع سابق، ص١١١ ـ ١١٧.

مُدخَلات عليها، والدعوة إلى هذا الفهم الصحيح والتربية عليه، وهي المقاربة التي يطلق عليها «التصفية والتربية».

وضع الألباني خلال وجوده في السعودية حجر الأساس لإحياء مشروع «أهل الحديث»، لدى أساتذة وطلاب سعوديين، ساروا على دربه في الجامعة الإسلامية، التي درّس فيها، بالتركيز على العلوم الشرعية واعتبار العمل السياسي إهداراً للجهود والوقت، وتعزّز هذا التيار مع استقرار الألباني في الأردن مع بداية الثمانينيات، وانتشار أفكاره وتلاميذه، الذين اتخذوا مع مجموعة في السعودية خطّاً أكثر تطرفاً وتشدداً من الألباني نفسه تجاه العمل السياسي والحزبي، بتحريمه واعتباره بدعاً، والدخول في مواجهات فكرية مع الأحزاب الإسلامية الأخرى، تحت بند «الجرح والتعديل» (الذي استدرجوه من علوم الحديث إلى تقييم جهود العمل الإسلامي)[٤٣].

الشخصية المحورية الرئيسة التي تصدّرت هذا التيار في السعودية هو محمد بن آمان الجامي (الحبشي الأصل)، الذي عمل مدرّساً في الجامعة الإسلامية، وبرز اسمه لدى المهتمين في حرب الخليج، إذ تصدّى مع زملائه وتلاميذه من المدرسة الفكرية نفسها لخطاب الصحوة، وبدؤوا يكرّسون جزءاً كبيراً من خطابهم للرد على سفر الحوالي وسلمان العودة، واتهامهم بالسرورية والقطبية والخروج على الحاكم، والخروج بالسلفية عن معالمها الأساسية نحو العمل الحزبي والسياسي والمعارضة[٤٤].

من أشهر تلاميذ الجامي ربيع بن هادي المدخلي، الذي لا يزال إلى اليوم يحمل لواء المدرسة، مع شخصيات أخرى، مثل فلاح الحربي، وأجيال جديدة من التلاميذ الذين درسوا على يد الجامي والمدخلي. وتبرز معالم هذه المدرسة فكرياً من خلال الحض على طاعة أولي الأمر، ورفض العمل السياسي، واعتبار المعارضة والأنشطة السياسية من مظاهرات

---

(٤٣) حول مدرسة الألباني وأفكارها الدينية والسياسية، انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة، مؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠، ص٥٧ ـ ١٠٠.

(٤٤) حول محمد بن آمان الجامي، انظر: عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، مرجع سابق، ص١٦٥ ـ ١٦٦.

ومسيرات واعتصامات خروجاً على الحاكم، والاهتمام بالعلم الشرعي والحديث، والمواجهة الدائمة مع الجماعات والحركات الإسلامية الأخرى باعتبارها انحرافاً عن المنهج الإسلامي الصحيح[٤٥].

يبدو اليوم الوسط السلفي السعودي مجزّأً بين اتجاهات متعددة:

الأول: المؤسسة الدينية الرسمية، التي تراجع دورها كثيراً بعد وفاة كل من ابن باز وابن عثيمين، وتتلقى الهجمات النقدية التي تطالب بالتحرر الاجتماعي وبتقليص قبضة الدين على الحريات الفردية من قبل التيارات الليبرالية والعلمانية من جهة، وتعاني من الانتقاد الدائم لها بالجمود وعدم القدرة على تطوير أفكار وآليات تتناسب مع التحولات الجارية من قبل تيار الصحوة.

الثاني: الصحوة، وتمثّل تياراً سلفياً كبيراً اليوم، لكنه مشتت، غير واضح المعالم السياسية بعد خروج شيوخه من السجن، ولجوئهم إلى مقاربة مهادنة مع السلطات، وأكثر نعومة في التعبير عن مواقفهم السياسية، وبروز اختلافات على السطح بين شيوخه، إذ يذهب العودة نحو قدر أكبر من المرونة والتصالح مع الشيعة والفتاوى الفقهية، وتطورات الربيع العربي والموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية، وحقوق الأقليات؛ فيما يبدو كلٌّ من ناصر العمر والحوالي أكثر محافظة وتشدّداً.

الثالث: الجاميون؛ وهو تيار له شيوخه ومريدوه، لكنه نخبوي لا يتمتع بحضور اجتماعي واسع كما هي حال تيار الصحوة، ويقتصر دورهم الأساسي في المشهد السلفي على توجيه النقد للجهاديين والإخوان، وبصورة خاصة لتيار الصحوة. وقد اتخذ الجاميون موقفاً عدائياً وسلبياً حادّاً من تحول السلفيين تجاه العمل الحزبي والسياسي في كل من مصر واليمن، معتبرين ذلك إخلالاً بثوابت العمل السلفي!

---

(٤٥) للمزيد حول الجامية؛ محمد عمر سعيد: الجامية النشأة والرموز.. الأيديولوجية والحكم العقائدي، في كتاب السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف، مرجع سابق، ص٧ ـ ٣٣. وكذلك الأمر: محمود الرفاعي، المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة، مرجع سابق، ص٥٢ ـ ٥٧. ثم ظهرت على يمين الجامية مجموعة أكثر تشدداً منها تسمى الحدّادية، انظر: محمد عبد الصمد الهجري، الجغرافيا الفكرية لانشقاقات الجامية (لحظات الولادة لتيار الحدادية)، في السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المخالف، مرجع سابق، ص٢٥٢ ـ ٢٦٢.

الرابع: السلفيون الجهاديون؛ وينقسمون حالياً بين من يؤمنون بخط القاعدة، وينضوون تحت القاعدة في الجزيرة العربية، التي تشمل السعودية واليمن، وبين المؤيدين لتنظيم الدولة الإسلامية، أو ما يُسمى بـ «ولاية نجد».

ـ ٢ ـ
السلفية في الكويت

على الرغم من حضور الفكر السلفي في الكويت منذ بدايات القرن العشرين، عبر مجموعة من الشخصيات السلفية، وتأثير الدعوة السلفية الوهابية في السعودية، إلّا أنّ تأريخ السلفية بوصفها جماعة وتياراً فكرياً في المشهد الكويتي ارتبط بقدوم عبد الرحمن عبد الخالق (مصري الأصل) من السعودية[٤٦]، في العام ١٩٦٦، إذ بدأت منذ تلك اللحظة جهود نشر السلفية وبناء نواتها الحركية، وكان الدور البارز لكل من عبد الرحمن عبد الخالق والشقيقين عمر الأشقر ومحمد الأشقر (من الأردن)، وهو الأمر الذي آتى أكله الأولى في العام ١٩٧٤ عبر تأسيس الجماعة السلفية[٤٧].

دخلت الجماعة السلفية على خط المشهد الثقافي والإعلامي الكويتي عبر مشاركة قادتها في تحرير ملحق الصفحات الدينية في صحيفة الوطن الكويتية، فيما بدأت الجماعة بالانتشار عبر عمل منظّم لكنه غير معلن، كباقي الأحزاب والقوى السياسية، إلى أن قامت بتأسيس جمعية إحياء التراث الإسلامي في العام ١٩٨١، ثم المشاركة في الانتخابات النيابية في العام نفسه عبر مرشحين اثنين[٤٨].

ومع أنّ الجمعية حافظت في أهدافها على الالتزام بالدعوة إلى الأفكار

---

(٤٦) انظر: الصفحة الرسمية لعبد الرحمن عبد الخالق، على شبكة التواصل الاجتماعي (الفيس بوك)، الرابط التالي:

<http://www.facebook.com/Salafinet>.

(٤٧) خليل علي حيدر، الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها، في كتاب **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج العربي**، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط٢، ٢٠١١، ص٢٥٤ ـ ٢٥٩.

(٤٨) انظر: مفيد الزيدي، **التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي (١٩٧١ ـ ٢٠٠٣)**، مرجع سابق، ص٢٧٧ ـ ٢٨٠.

السلفية والعمل الخيري، إلّا أنّ هذا العمل التنظيمي والجماعي بحد ذاته شكّل قفزة كبيرة في الخطاب السلفي عموماً، الذي كان يخضع للتأثير السعودي، ويقف موقفاً سلبياً من العمل الجماعي والسياسي والحزبي، مما خلق جدلاً وحواراً داخل الجمعية نفسها وفي الأوساط السلفية الكويتية حول مشروعية العمل الجماعي والسياسي، فضلاً عن ولوج التجربة النيابية[٤٩].

الدور البارز في التأسيس الفكري لهذه الحالة السلفية الجديدة قام به عبد الرحمن عبد الخالق، عبر كتاباته المختلفة وآرائه التي ذهب فيها إلى التأكيد على أهمية التكامل في العمل الدعوي، ورفض أن يكون العمل السياسي أمراً ثانوياً أو مضيعة للوقت، كما هو سائد في الوسط السلفي السعودي آنذاك.

في كتابه **المسلمون والعمل السياسي** يخالف عبد الخالق الفتاوى والمواقف السلفية عموماً عندما يؤكد على ضرورة الدخول في مضمار العمل السياسي، وتشكيل أحزاب سياسية وجمعيات، وتبني الوسائل الجديدة في التغيير بوصفها «مصالح مرسلة»، لا يجوز الاستغناء عنها، وضرورة الاستفادة من هامش الديمقراطية في الدول التي تسمح بذلك حتى لو لم يكن هنالك «ضمانات» باحترام نتائج صناديق الاقتراع بما أنّ الإسلاميين لا يمتلكون بديلاً عن ذلك[٥٠].

وعلى الرغم من أنّ عبد الخالق شقّ مبكّراً الطريق إلى العمل السياسي داخل البيت السلفي، وساهم في خوض السلفيين هناك منذ الثمانينيات لغمار التجربة الجماعية، بعيداً عن مقولات الطاعة لولي الأمر أو عدم الدخول في اللعبة السياسية، إلّا أنّه في الوقت نفسه وقف ضد مبدأ الخروج على الحاكم، الذي حكم أيديولوجيا السلفية الجهادية عموماً، إذ كتب عبد الخالق

---

(٤٩) انظر حول تعريف الجمعية بنفسها، على موقعها الالكتروني، الرابط التالي:
<http://www.turathkw.com/topics/current/index.php?cat_id=2>.

(٥٠) انظر رابط الكتاب على موقع الشبكة السلفية، وهو موقع يتبنى أفكار عبد الخالق:
<http://www.salafi.net>.

انظر رد محمد بن ناصر الدين الألباني عليه في المقطع المسموع التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=BUACBaSQwG0>.

ضد استخدام السلاح والعنف، مطالباً بالالتزام بالخط السلمي في الدعوة الإسلامية[51].

ومع ذلك كله نجد حرصاً لديه على تجنب سيناريو المواجهة السياسية والصدام مع الحكومات، ونجد في كتابه «**فصول في السياسة الشرعية**» (١٩٨٣) تأكيداً على رفض العمل المسلّح وتغيير المنكر باليد، إذ يشدّد على ضرورة الالتزام بمبدأ «السلمية» في الدعوة الإسلامية[52]، ويرد في صحيفة الوطن على مقال لعبد الله النفيسي يصل فيه إلى أنّ العدو الرئيس للصحوة الإسلامية هي الأنظمة العربية، وانتقد السلفيون حادثة الحرم المكي (اقتحام جهيمان للحرم)[53].

هذه الأفكار حملت في طيّاتها الصيغة الجديدة للسلفية المعاصرة، وتتمثّل فيما أصبح يُعرف لاحقاً بـ «السلفية الحركية» أو الإصلاحية، وهي بخلاف السلفية التقليدية، تقوم على ثلاث دعائم أساسية؛ الأولى الاستقلالية عن الحكام، وتسويغ مشروعية المعارضة السلمية للحكومات، والثانية العمل الجماعي والتنظيمي، والثالثة مشروعية العمل السياسي والبرلماني ضمن ثوابت الدعوة السلفية (القبول بالديمقراطية بوصفها منبراً لتبليغ الدعوة الإسلامية وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية).

الخطاب السلفي المنبثق من رحم التجربة السلفية الكويتية لم يكن بدعة تماماً، إذ تزامن مع بروز المقاربة المتأثرة بمحمد سرور بن نايف زين العابدين في السعودية، التي تجمع بين الدعوة السلفية من جهة والأفكار الحركية من جهة أخرى. وعلى الرغم من التقارب البادي بين ما يطرحه محمد سرور وخطاب عبد الخالق إلّا أنّ اختلافاً جوهرياً ظهر بينهما في نزوع الأخير إلى جانب أقل صدامية وصلابة من الحكومات، والموقف منها، وألين في التعامل مع جماعة الإخوان المسلمين ـ التي كان سرور

---

(٥١) تم تجميع عدد من كتبه في كتابه السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله (وهو كتاب يضم مجموعة من الدراسات والكتب التي أصدرها عبد الخالق في وقت مبكّر)، شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ٢٠٠٦، ص٣٣٧ ـ ٤٠٥.

(٥٢) المرجع السابق، ص٣٦٩ ـ ٣٨٩.

(٥٣) انظر: المرجع نفسه، ص٣٦٦ ـ ٣٦٨.

عضواً فيها وخرج منها ـ وأخيراً في جدوى العمل البرلماني والسياسي، إذ كان محمد سرور أكثر تأثراً بسيد قطب في منهج العمل السياسي، ولهذا ربما يرى البعض أن عبد الخالق نجح في التأسيس للعمل السلفي في الكويت، بينما لم يلبث سرور فيها إلى فترة قصيرة، بعد أن أمرته السلطات السعودية بالخروج، ثم استقر في لندن ليستمر هناك بنشر أفكاره حول العمل الإسلامي، والسلفي على وجه التحديد عبر مجلة السنة[٥٤].

اختلاف التجربة السلفية الكويتية عن السعودية تقف خلفه عوامل متعددة، ترتبط بالفرق بين البيئتين؛ ففي السعودية كانت السلفية بمثابة المذهب الرسمي للدولة، التي تعلن تطبيق الشريعة الإسلامية، وتمنح المؤسسة الدينية الرسمية سلطة على المجال الديني والدعوي، وتغيب الأحزاب السياسية والتعددية الفكرية بصورة كبيرة، مما يجعل من الصعوبة بمكان التأسيس لعمل سلفي حركي مستقل؛ أما في الكويت، فكان الوضع مختلفاً تماماً، إذ عرفت التجربة البرلمانية والحزبية مبكراً، وشهدت تعددية سياسية وثقافية، وهي شروط محفّزة للعمل الجماعي والسياسي.

انخرطت الدعوة السلفية بصورة مباشرة في الحياة السياسية الكويتية، وشاركت في انتخابات مجلس الأمة وفي الانتخابات البلدية والانتخابات الجامعية، وبنت مؤسسات خيرية وتعليمية وإعلامية ودعوية، وكان الحضور السياسي الأول لها عبر انتخابات العام ١٩٨١، إذ شاركت بمرشحين اثنين، كسلفيين مستقلين، وفي انتخابات العام ١٩٨٥، ولم تدخل مع القوى السياسية الأخرى في مواجهة سياسية صلبة مع الحكومة بعد حل مجلس الأمة في العام ١٩٨٦، إذ شاركت في مجلس التخطيط، الذي قاطعته القوى السياسية الأخرى[٥٥].

---

(٥٤) يرفض محمد سرور وجود خلافات جوهرية بينه وبين عبد الرحمن عبد الخالق، ويحدّد موقفه بقبول الديمقراطية بوصفها نظاماً أفضل من الاستبداد، لكنها ليست بديلاً عن النظام الإسلامي، ويؤكّد أن خروجه من الكويت لم يكن لخلاف مع عبد الرحمن، بل مع مجموعة من الإخوان المسلمين. مقابلة خاصة مع محمد سرور بن نايف زين العابدين، في منزله في حي الشميساني بعمان، مرجع سابق.

(٥٥) خليل علي حيدر، **الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها**، مرجع سابق، ص٢٥٩ ـ ٢٦١.

في العام ١٩٨٩ أصدرت جمعية «إحياء التراث» مجلة **الفرقان**، لتكون المنبر الإعلامي الرئيس في التعبير عن خطابها الفكري في المشهد الكويتي، وكرّست المجلة الاهتمام الأكبر من صفحاتها لتقديم مواقف التيار السلفي من الأحداث المحلية والإقليمية والعالمية، ولنشر الفكر السلفي والدفاع عن المشروع الإسلامي في مواجهة الأفكار العلمانية والسياسية الأخرى، والرد على خصوم التيار والجمعية[٥٦].

ما بعد حرب الخليج: حقبة الانشطارات السلفية

شارك السلفيون مع الإخوان المسلمين في مواجهة الاجتياح العراقي للكويت، واستمر العمل السلفي خلال تلك المرحلة في النشاط والمقاومة ورفض الاجتياح، ونشطوا في تأسيس الخلايا، مما منحهم حضوراً بارزاً في المرحلة التالية في التسعينيات[٥٧].

بعد تحرير الكويت أخذ العمل السلفي زخماً جديداً، وشارك السلفيون في الوثيقة التي وضعتها القوى السياسية هناك لما يسمى رؤية الكويت الجديدة، وتدفع نحو إصلاحات سياسية جوهرية، وبرز إلى العلن في العام ١٩٩٢ «التجمع الإسلامي الشعبي» (أصبح اسمه في العام ٢٠٠٣ التجمع الإسلامي السلفي)، الذي جعل هدفه المعلن والرئيس السعي نحو تطبيق الشريعة الإسلامية والدعوة إلى أسلمة القوانين، وتأييد فصل ولاية العهد عن رئاسة مجلس الوزراء[٥٨].

وفي العام ١٩٩٦، ثار الجدل داخل الأوساط السلفية بسبب قيام أحد نوابه البارزين، جاسم العون (الذي تولّى مناصب وزارية ١٩٩٢، ١٩٩٤) على استقبال فنانين وفنانات، ومصافحتهم، مما يمثّل اختراقاً للمحرمات السلفية (في رفض الفن بصورته الحالية، وعدم جواز مصافحة النساء)، مما

---

(٥٦) المرجع نفسه، ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٥٧) المرجع نفسه، ص٢٦٣ ـ ٢٦٦.

(٥٨) المرجع نفسه، ص٢٦٣ ـ ٢٦٦، وكذلك: محمد بدري عيد، **التيار السلفي في دولة الكويت: الواقع والمستقبل**، سلسلة تقارير، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٨ أيار/مايو، ٢٠١٢.

أدّى إلى انسحاب الجاسم من انتخابات ١٩٩٦، وتم تعيينه في الحكومة التي تلت ذلك[٥٩].

ومع أنّ السلفيين في الكويت أجمعوا على مقاومة الاجتياح، وتسويغ الاستعانة بالقوات الأجنبية في حرب الخليج آنذاك، إلّا أنّ الاختلافات التي دبّت في الوسط السلفي السعودي تجاه ذلك وجدت صدىً واسعاً لها لدى سلفيي الكويت؛ فبينما تبنّت جمعية إحياء التراث خطاب ابن باز وابن عثيمين وهيئة كبار العلماء بتسويغ الحرب والاستعانة بالقوات الأجنبية، فإنّ مجموعة سلفية من داخل الجمعية رفضت لغة الاتهام والتحريض، التي كان يستخدمها أتباع محمد بن آمان الجامي ضد الصحوة في السعودية وشيوخها مثل سفر الحوالي وسلمان العودة، اللذين رفضا تسويغ الاستعانة بالقوات الأمريكية، وهو الاختلاف الذي ساهم في أول عملية انشقاق تنظيمي مؤثرة عن الجماعة السلفية الكويتية، في العام ١٩٩٦، حين خرجت مجموعة من المثقفين والشيوخ السلفيين من رحم جمعية التراث الإسلامي، وأسست مجموعة «المشكاة»، ثم أعلنوا عن الحركة «السلفية العلمية»، وغيّرت اسمها لاحقاً (٢٠٠٦) إلى «السلفية»[٦٠].

مثّلت الحركة الجديدة تطوراً جديداً في مسار السلفية الكويتية نحو بلورة مطالب الإصلاح السياسي، ومن خطاب المعارضة، وأقرب إلى مسار الصحوة السعودية (سفر الحوالي وسلمان العودة وغيرهم)، في النزعة النقدية تجاه الفتاوى السلفية التقليدية وطابعها المحافظ تجاه الحكام والحكومات، والتي استمرت جمعية التراث الإسلامي والتجمع السلفي على الالتزام بها.

من أبرز مؤسسي الحركة الجديدة د. حامد العلي (تولّى أمانتها

(٥٩) انظر: خليل علي حيدر، **الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها**، مرجع سابق، ص٢٧٢.

(٦٠) المرجع السابق، ص٢٧٦ ـ ٢٨٢. وكذلك: محمد بدري عيد، **التيار السلفي دولة الكويت: الواقع والمستقبل**، مرجع سابق، ومقابلة مع أسامة شحادة، الباحث في الجماعات السلفية في الخليج، مصدر سبق ذكره.

العامة ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٠)[٦١]، ود. حاكم المطيري (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)[٦٢]، وعبد الرزاق الشايجي (المتحدث السابق باسمها)، وتركي الظفيري، وبدر الشبيب، ود. ساجد العبدلي، فيما يعد النائب وليد الطبطبائي مقرّباً منها.

على الرغم من أن الحركة شاركت في انتخابات ١٩٩٩ و٢٠٠٣، ونافست بقوة التجمع السلفي، إلّا أنّه لم يكتب لها التماسك والصعود، إذ شهدت اختلافات بين أعضائها أدت إلى استقالة أعضاء بارزين فيها، قبل أن يعلن أمينها العام تركي الظفيري في العام ٢٠٠٦ عن تغيير اسمها إلى الحركة السلفية، وحذف كلمة «العلمية» منها[٦٣].

القفزة الثالثة للتيار السلفي جاءت بالإعلان عن حزب الأمّة في العام ٢٠٠٥، الذي مثّل قفزة كبيرة أخرى في المسار السلفي، ليس فقط في الكويت، بل على العموم؛ سبق عملية تأسيس الأحزاب السلفية المصرية (بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، وتولّى حاكم المطيري موقع الأمين العام للحزب، ثم فيصل الحمد، إضافة إلى أسماء سلفية أخرى، مثل سيف الهاجري (رئيس المكتب السياسي) ود. عواد الظفيري، ود. ساجد العبدلي.

أعلن حزب الأمة عن نفسه بوصفه «أول حزب سياسي سلمي في الكويت والخليج العربي. . . ، وهو يمثّل جبهة عريضة من التيار المحافظ،

---

(٦١) انظر حول سيرة حامد العلي موقعه الخاص على شبكة الانترنت:

<http://www.h-alali.cc/>.

العلي هو أحد أبرز رموز السلفيين في الكويت، وتولى الأمانة العامة للحركة السلفية العلمية، واتهمته الولايات المتحدة الأمريكية بأنه متعاطف مع الإرهابيين، وأنه يسوّغ عملياتهم، ووضع اسمه على قائمة الإرهاب، وجمدت أرصدته، وهي الاتهامات التي رفضتها الحكومة الكويتية، ودافعت عن جمعية إحياء التراث، التي طاولتها الاتهامات الأمريكية، وعن العلي نفسه، انظر: خليل علي حيدر، **الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها**، مرجع سابق، ص٢٦٨ ـ ٢٧١.

(٦٢) انظر: موقعه الالكتروني:

<http://www.dr-hakem.com>.

هو أحد مؤسسي الحركة السلفية العلمية، وأمينها العام ما بين ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥، ومؤسس حزب الأمة وأمينه العام ما بين ٢٠٠٥ ـ ٢٠١٠، من مواليد العام ١٩٦٤، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بيرمنجهام، وهو أستاذ في كلية الشريعة بجامعة الكويت، وله كتابات مهمة سنأتي على ذكرها، من أهمها الحرية أو الطوفان.

(٦٣) انظر: محمد بدري عيد، التيار السلفي في دولة الكويت: الواقع والمستقبل، مرجع سابق.

ويؤمن الحزب بأنّ الأمة هي مصدر السلطات، وأن اختيار السلطة يتم عن طريق الانتخاب الحر، كما يؤمن الحزب بالتعددية السياسية، وبالتداول السلمي للسلطة، وبمبدأ الفصل بين السلطات، واستقلال السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والمحافظة على الحريات، بما في ذلك حرية التجمع، وحرية الصحافة، وحرية قيام الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والجمعيات الخيرية، وكل مؤسسات المجتمع المدني، ويرفض الحزب كل أشكال الاستبداد السياسي وصوره، كما يؤمن الحزب بحق كل إنسان بالعدل والحرية والمساواة، دون أي تمييز عنصري أو طبقي أو طائفي أو قومي أو بسبب الجنس أو اللون، ويؤكد الحزب مبادئه على وجوب احترام حقوق الإنسان وحريته السياسية والدينية والفكرية والمهنية والاقتصادية، كما يؤكد الحزب على حق الأمة في المحافظة على ثرواتها، وحقها في استثمارها، وتوزيعها توزيعاً عادلاً، . . .»[٦٤].

ويلاحظ في الوثائق التأسيسية للحزب أنه يتجاوز في خطابه الكويت إلى «شعوب المنطقة»، ويؤكد على أنه يسعى إلى تحقيق أهدافه بالطرائق القانونية والسلمية[٦٥].

قامت السلطات الكويتية باستدعاء مؤسسي الحزب بعد أيام قليلة من الإعلان عنه، ووجهت لهم تهم مخالفة القانون، وتم منعهم من السفر، قبل أن تنجح وساطات في إلغاء المنع، إلّا أنّ السلطات عادت واعتقلت عدداً من المؤسسين بتهمة «السعي إلى قلب نظام الحكم»، وتم إخراجهم بعد أيام بكفالات مالية، ولا تزال السلطات الرسمية تبدي قلقها وعدم ارتياحها من توجهات الحزب وأفكاره[٦٦].

من الواضح من أدبياته المطروحة أنّ حزب الأمة يعيد ترتيب وهيكلة القيم السياسية في الفكر السلفي، إذ يعلي تماماً من قيمة الحرية بوصفها أساس الحكم الإسلامي، ونجد صدًى كبيراً لهذا الفكر في كتاب «**الحرية أو**

---

(٦٤) انظر تعريف الحزب بنفسه، على موقعه الالكتروني، الرابط التالي:
<http://www.ommahparty.com/about-2/>.

(٦٥) المرجع نفسه.

(٦٦) انظر تفصيل ما حدث مع المؤسسين في بيان اللجنة العربية، الرابط التالي:
<http://www.achr.nu/new798.htm>.

الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية»، لأحد أبرز مؤسسي الحزب: حاكم المطيري، إذ يجادل في الكتاب بأهمية الحرية وتقديمها على ما سواها من قيم مثل الأمن والطاعة، عبر إعادة قراءة التاريخ الإسلامي وتشكّلات التراث السياسي السني[٦٧].

هذا التوجه الواضح يتبدّى لدى المطيري منذ البداية عندما يتساءل «كيف تمّ تفريغ الإسلام من مضمونه، فصار أكثر الدعاة إليه اليوم يدعون الناس إلى دين لا قيمة فيه للإنسان وحريته وكرامته وحقوقه، إلى دين لا يدعو إلى العدالة الاجتماعية والمساواة والحرية، بل يرفض تغيير الواقع ويدعو إلى ترسيخه بدعوى طاعة ولي الأمر»[٦٨]. يحدث الصدام واضحاً بين مرافعة المطيري عن الحرية والأفكار السلفية التقليدية بصورة أكثر حديّةً عندما يتحدث عن حق الأمة في عزل الحاكم «وكما أنّ للأمة الحق في اختيار ذوي السلطة الذين يسوسون أمرها على أنهم وكلاء عنها، وفق نظرية عقد البيعة، ولها الحق في مشاركتهم في الرأي والاجتهاد، فلا يقطعون أمراً دون شورى الأمة ورضاها، ولا يستبدون في الأمور من دونها ـ فكذلك للأمة الحق في خلع الإمام وتجريده من السلطة»[٦٩].

خرج مؤسسو حزب الأمة عن السياق السياسي الكويتي في أفكارهم، واتجهوا نحو الإطار الجغرافي العربي والإسلامي الأوسع، عبر ما يسمى بـ «تيار الأمة»[٧٠]، فأسّسوا فروعاً في بلاد الشام واليمن والسعودية[٧١]،

---

(٦٧) انظر: د. حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي في مراحله التاريخية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، مقدمة الكتاب ص٧ ـ ١٠.

(٦٨) المرجع نفسه، ص٨.

(٦٩) المرجع نفسه، ص٤١.

(٧٠) مقابلة خاصة مع مروان شحادة، أحد أعضاء تيار الأمة، في مكتبي في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، ٩ ـ ٨ ـ ٢٠١٢.

(٧١) تعرّض مؤسسو التيار في السعودية للاعتقال، ثم أفرج عنهم، وتمارس السلطات هناك تضييقاً عليهم (المصدر السابق)، فيما أعلن عن تأسيس فرع بلاد الشام في العام ٢٠١١، في بيان موقّع باسم محمد أسعد بيوض التميمي ـ الناطق باسم التيار في بلاد الشام، في شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، وحدّد التيار الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها على النحو التالي:

١ ـ بلاد الشام وحدة جغرافية واحدة، وهي جزء من الدولة الإسلامية الممتدة من الأندلس غرباً إلى الصين شرقاً، لا نعترف بتقسيمها، وسنعيد وحدتها المركزية. =

ويبدؤوا يتحدثون عن تيار إسلامي واسع، يؤمن بالتعددية والحرية وتداول السلطة، وفي الوقت نفسه يؤكّد على المشروع الإسلامي، وعلى الهدف البعيد في إقامة الخلافة الإسلامية الراشدة(٧٢).

هذا التوسع في خطاب تيار الأمة، وتجاوز أيديولوجيا الحزب المشهد الكويتي أخرجه برأي بعض الباحثين عن صلب الحالة السلفية الكويتية، وبقي تأثيره فيها مقتصراً على نخب قيادية، من دون الشباب السلفي هناك(٧٣).

زجّ الحزب باثني عشر مرشّحاً في انتخابات مجلس الأمة في العام ٢٠٠٨، وهو عدد كبير نسبياً لمرشحي القوى الأخرى، ولعدد أعضاء المجلس (فقط ٥٠ عضواً)، واتهم الحزب السلطات الكويتية بتزوير الانتخابات ضد مرشحيه، ورفع قضية في هذا الشأن، وقرّر عدم الدخول

= ٢ ـ استعادة الحكم الراشدي في بلاد الشام، وصولاً لاستعادة الخلافة الراشدة الموعودة في كل العالم العربي والإسلامي، ونشرها إلى كل الأمم في الأرض.

٣ ـ الإسلام هو دين الدولة وشريعتها، منه تستمد الأحكام والقوانين في جميع شؤون الحياة، وبه تُصاغ العلاقات الداخلية والخارجية.

٤ ـ العمل الجاد بكل الوسائل لإزالة المشروع الصهيوني الإسرائيلي عن أرض فلسطين، ورفض المعاهدات الاستسلامية معه، ففلسطين من نهرها إلى بحرها أرض إسلامية، وبيت المقدس والأقصى وجهة جهادنا.

٥ ـ العمل المتواصل مع أبناء أمتنا العربية والإسلامية من أجل توحيد قيادتها الفكرية والتنظيمية من خلال مؤتمر جامع لقيادات الأمة يرسم الخطط ويوحد الجهود ويدعم ويوجه الطاقات البشرية لمواجهة مخلفات ونتائج سايكس بيكو من الأنظمة والتنظيمات المرتبطة مع الغرب والشرق وتآمر على مصالح أمتنا.

٦ ـ العمل الدؤوب لاستعادة ثروات الأمة المنهوبة وتوزيعها توزيعاً عادلاً بما يخدم نهضة الأمة ورفعتها، ويبني مجدها وعزها، ويعالج مشاكلها، ويعيد تكاملها وتكافلها.

٧ ـ تأمين الأقليات التي لا تقف إلى جانب عدونا، والتي لا تحاربنا في بلاد الشام ـ الأرض العربية ـ بما يمليه علينا شرع ربنا.

٨ ـ دعم الثورات في عالمنا العربي والمشاركة بها ودعم استمراريتها ورفدها بالإمكانات المادية حتى تحقيق الوحدة الشاملة وإزالة الحدود بين أقطار أمتنا الواحدة.

٩ ـ إعلان الحرية الكاملة في إطار الشرع الإسلامي لكل من يعيش في كنف أمتنا المسلمة، ونشر العدل على الأرض جميعاً، انظر موقع مجلة مؤتمر الأمة، الرابط التالي:
<http://www.ommahconf.com/Portals/Content/?info=YVdROU1URTFNeVp6YjNWeV-kyVTlVM1ZpVUdGblpTWjBlWEJsUFRFbSt1.plx>.

(٧٢) مقابلة مع مروان شحادة، مرجع سابق.

(٧٣) مقابلة خاصة مع أسامة شحادة، الباحث في شؤون الجماعات السلفية، في مكتبي بمركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، ٨ ـ ٨ ـ ٢٠١٢.

في الانتخابات إلا مع حكومة شرعية منتخبة من قبل الشعب.

وتمركز خطاب الحزب في المشهد الكويتي - خصوصاً مع الاضطرابات الأخيرة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية - على ضرورة الانتقال إلى إمارة دستورية، وتعزيز مبدأ الفصل بين السلطات، والوصول إلى حكومة منتخبة من قبل الشعب؛ بل تجاوز ذلك إلى الدعوة لدستور ونظام سياسي جديدين في الكويت، على أثر قرار المحكمة الدستورية بإلغاء نتائج انتخابات مجلس الأمة، التي حصد فيها الإسلاميون للمرة الأولى أغلبية داخل المجلس[٧٤].

على الرغم من هذه الانقسامات داخل الوسط السلفي الكويتي، إلّا أنّ الاختلافات التي دبّت في الحركة السلفية، ومن ثم بروز حزب الأمة بتوجهه السياسي، الذي يتجاوز التمثيل السلفي، كل ذلك أبقى من التجمع السلفي وجمعية إحياء التراث بمثابة الجماعة الأكثر تعبيراً وانتشاراً لدى السلفيين في الكويت، وعلى الرغم من ذلك فإنّ الجمعية نفسها أخذت تتقاذفها أفكار متباينة تجاه الأحداث؛ فبعد تحرير الكويت تمّ إقصاء زعيمها الروحي عبد الرحمن عبد الخالق عن القيادة الفعلية والتأثير المباشر، وفي السنوات الأخيرة حدث اختلاف بين قيادات الجمعية، فهنالك فريق، مثل فهد الخنّة وخالد السلطان، اندمجوا بصورة فاعلة في الحركة الشعبية الفاعلة التي تنادي بإصلاحات سياسية جوهرية، في خضم الصدام بين السلطة التنفيذية والتشريعية، فيما حافظ شيوخ الجمعية وقياداتها المقربة من الدولة على تهدئة الأوضاع السياسية[٧٥].

قامت الهيئة الشرعية في جمعية إحياء التراث بإصدار بيان أعلنت فيه تحريم المظاهرات، وقالت فيه: «إننا نؤكد: أن الإصلاح والنصيحة للحاكم وغيره من المسلمين والمسؤولين، لا تكون بالخروج إلى الشوارع، ولا بالمظاهرات الفوضوية، ولا بالوسائل والأساليب التي تثير الفتن، وتحدث

(٧٤) انظر بيان الحزب بتاريخ ٢٠ حزيران/يونيو - ٢٠١٢، على موقعهم الالكتروني:
<http://www.ommahparty.com>.

(٧٥) انظر حول الاختلافات في الوسط السلفي في الموقف من التصعيد السياسي لدى أغلبية البرلمان المنحل ضد السلطة التنفيذية، مقال نصار العبد الجليل بعنوان «أستحلفك بالله يا عم خالد السلطان»، صحيفة الوطن الكويتية، ١ - ٧ - ٢٠١٢. وانظر كذلك: صالح الغانم، هل يؤيد السلفيون ما فعله الدكتور فهد الخنة؟ صحيفة السياسة الكويتية، ١٩ - ١١ - ٢٠١١.

الشغب، وتفرق الجماعة، وهذا ما قرره العلماء في هذه البلاد وغيرها، قديماً وحديثاً، وبيان تحريمها، والتحذير منها لمفسدتها وضررها على البلاد والعباد والهيئة الشرعية بجمعية إحياء التراث إذ تؤكد على مفسدة المظاهرات، فإنها تذكّر بالأسلوب الشرعي الذي حقق المصلحة، ولا يكون معه مفسدة ولا إضرار، ألا وهو المناصحة، وهي التي سنها النبي (ﷺ)، وسار عليها صحابته الكرام وأتباعهم بإحسان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بضوابطه المقررة شرعاً»[٧٦].

ألوان الطيف السلفي بين الموالاة والمعارضة

شارك السلفيون في انتخابات اتحادات الطلبة الجامعيين في الكويت بصورة معلنة منذ بداية الثمانينيات، وشاركوا في الانتخابات البلدية والنيابية، وتولّى سلفيون مواقع الوزارة والمسؤولية في الدولة، وتوسعوا في العمل التطوعي والخيري، في إنشاء المساجد ومعاهد القرآن الكريم، وأسسوا مجلة الفرقان، وأطلقوا قبل أعوام فضائية المعالي.

على صعيد العمل البرلماني شارك السلفيون عبر مرشحين مستقلين في انتخابات مجلس الأمة في الأعوام ١٩٨١، و١٩٨٥، ونجح لهم خلال تلك المرحلة مرشحان، وعادوا إلى المشاركة بزخم أكبر بعد تحرير الكويت وتأسيس التجمع السلفي في العام ١٩٩٢، وفاز منهم ثلاثة، وفي انتخابات ١٩٩٦ فاز ثلاثة، وفي العام ١٩٩٩ فقط اثنان، وفي العام ٢٠٠٣ فاز اثنان، وفي العام ٢٠٠٦ ثلاثة مقاعد، وفي انتخابات ٢٠٠٨، و٢٠٠٩، حافظوا على ثقلهم في المجلس، فيما زاد العدد في انتخابات ٢٠١٢ الملغاة إلى ١٢ مقعداً ما بين منتمين ومستقلين[٧٧].

تمركز الخطاب السلفي داخل المشهد السياسي، عموماً، سواء في

---

(٧٦) انظر: «الهيئة الشرعية تصدر بياناً حول الأحداث الجارية، «إحياء التراث»: حرمة الخروج إلى الشوارع والمظاهرات الفوضوية ما قرره العلماء قديماً وحديثاً وبينوا تحريمها والضرر منها ومفسدتها على البلاد والعباد»، انظر: صحيفة الأنباء الكويتية، ٩ آب/ أغسطس ـ ٢٠١٢.

(٧٧) انظر حول انتخابات ٢٠١٢: محمد بدري عيد، انتخابات مجلس أمة ٢٠١٢ ومستقبل الديمقراطية الكويتية، سلسلة تقارير مركز الجزيرة للدراسات، ١٢ شباط/ فبراير ٢٠١٢. وكذلك خليل علي حيدر، **الجماعة السلفية: ماضيها وحاضرها**، مرجع سابق، ص٢٧١ ـ ٢٧٦.

البرلمان أم في الإعلام أو حتى في خطب الجمعة حول تطبيق الشريعة الإسلامية، وأسلمة القوانين، ومواجهة مظاهر العلمنة والتغريب، إذ دفعوا باتجاه فصل الذكور عن الإناث في التعليم الجامعي، وكادوا ينجحون في تمرير القانون، ووقفوا مواقف محافظة من المرأة وحقها في الترشيح والانتخاب.

على الرغم من أسبقية سلفية الكويت عربياً إلى مجال العمل الحركي والتنظيمي والبرلماني، إلّا أنّ موقفهم من الربيع العربي اختلف ما بين تيار أقرب إلى الطابع المحافظ ـ مثل جمعية إحياء التراث ـ وتيار زاد من جرعة خطابه السياسي المعارض، والدعوة إلى إصلاحات جذرية، كما هي الحال لدى حزب الأمة، فيما يتفق السلفيون الكويتيون عموماً مع ضرورة دعم الثورة السورية والوقوف إلى جانبها في مواجهة النظام السوري، بينما طوّر تيار الأمة موقفه إلى الدعوة لتسليح المعارضة والمشاركة في القتال هناك عبر مواقف فرع الشام[٧٨].

ـ ٣ ـ
السلفية في البحرين

ثمة عاملان بنيويان متداخلان يؤثران بعمق في فهم تطور الحركة السلفية في البحرين وأبعاد دورها السياسي؛ الأول هو المسألة الطائفية وانقسام المجتمع هناك ما بين السنة والشيعة، والثاني هو العامل الخارجي، وبصورة كبيرة، كلّ من السعودية ـ التي تدعم الحكم السني هناك ـ وإيران ـ التي تدعم الشيعة ـ.

في إطار هذه المعادلة المحلية والإقليمية، تهيمن المسألة الطائفية وتحظى بالأولوية لدى الأطراف المختلفة، فبالنسبة إلى القوى السنية البحرينية، مهما كان الاختلاف مع نظام الحكم، لا بد من الحفاظ عليه، لأنّ ذلك حماية لحكم السنة جميعاً، ولـ «عروبة» البحرين، ويأخذ هذا المنطق، بالضرورة، أبعاداً دينية وسياسية واجتماعية. وعلى الطرف الآخر، بالنسبة إلى الشيعة، تمثل إيران الشقيق الأكبر، في مواجهة الحقوق المستلبة

(٧٨) مقابلة مع مروان شحادة، مرجع سابق.

لهم، من «الأقلية السنية»، ومحاولات الحكم البحريني والسعودية زيادة جرعات التجنيس للسنة لإحداث تغيير في التوازنات الطائفية الداخلية.

يكشف عن عمق هذه المعادلة ما حدث مع الثورة البحرينية، في العام ٢٠١١، إذ سرعان ما أخذت الصبغة الطائفية، والمواجهة بين الحكم السني والشيعة، وعزّزت الانقسام الاجتماعي والهواجس المتبادلة، فوقفت القوى السنية الإسلامية عموماً مع الحكم البحريني، وتدخلت قوات درع الجزيرة في شهر آذار/مارس من العام نفسه، وأعلنت حالة الطوارئ، ودخلت البلاد في أزمة داخلية عميقة[(٧٩)].

على الرغم من أنّ الدعوة السلفية في البحرين لم تخرج عن الاتجاهات الفكرية المعروفة في الوسط السلفي السعودي، ما بين السلفية التقليدية، والتأثر بالسرورية، والجهادية، وحتى الجامية، فإنّ طغيان المسألة الطائفية هناك يجعل من هذه الاختلافات تفاصيل غير مهمة، ثانوية، أو في أحسن الأحوال نظرية، ما دامت القوى السلفية مجمعة على تأييد النظام في مواجهة الخطر الأكبر، داخلياً ـ الطموح الشيعي لتغيير قواعد الحكم، وخارجياً ـ إيران، أو ما يطلق عليه إسلاميو البحرين ـ الصفوية الفارسية[(٨٠)]!

تبدو المعادلة أكثر تعقيداً عندما نقترب أكثر من المطالبة بأولوية الديمقراطية والإصلاح السياسي، إذ على الرغم من أنّ هنالك محاولات سنية لإحداث اختراق بمنح هذه القضية أولوية، إلّا أنّها لدى الأغلبية الإسلامية السنية، وتحديداً لدى التيار السلفي، لا تزال قيمة أقل من سطوة المسألة الطائفية، بل لا تتوانى القوى السنية عن التشكيك بمطالب الإصلاح السياسي والديمقراطية والدعوة إلى حكومات منتخبة، بوصفها محاولة انقلاب على النظام والسمة السنية له، ما يجعل موقف هذه القوى معارضاً لمثل هذه الإصلاحات[(٨١)]!

---

(٧٩) انظر: العربية نت، الرابط التالي:
<http://www.alarabiya.net/articles/2011/03/14/141506.html>.

(٨٠) انظر خطبة للنائب الإسلامي السني السابق، محمد خالد، يتحدث فيها عن الصراع مع الشيعة، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=B5eoCxlYyuE>.

(٨١) المرجع نفسه.

في هذا السياق التاريخي والسياسي يمكن قراءة نشاط الحركة السلفية في البحرين منذ ثمانينيات القرن العشرين، مع تأسيس جمعية الثقافة الإسلامية، وصولاً إلى تحول البحرين إلى مملكة في العام ٢٠٠٢، وإطلاق جمعية الأصالة السلفية، التي شاركت بقوة في الانتخابات التشريعية ٢٠٠٢، ٢٠٠٦، ٢٠١٠، وفي الانتخابات البلدية، وساهمت في العمل الخيري والدعوي والتعليمي في البلاد.

وجهة الدور السياسي للسلفيين

بدأ نشاط السلفيين بصورة فاعلة مع الثمانينيات، إذ أخذت مجموعة من الشباب ممن تأثروا بالفكر السلفي في السعودية والكويت تتداول الكتب السلفية وتنشر الفكر[٨٢].

أسسوا جمعية التربية الإسلامية في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، بعد أن فشلت محاولات التجمع مع الجمعية الإسلامية، بقيادة عبد اللطيف آل محمود، التي رفضت أن تقبل بتبني المنهج السلفي كخيار فكري لها[٨٣].

صمّمت جمعية التربية الإسلامية أهدافها ضمن الإطار الفكري العام المعروف للفكر السلفي، وكرّست نشاطها لنشر الفكر السلفي (فهم الإسلام وفقاً للقرآن والسنة والسلف الصالح)، والعمل التعليمي والتربوي والخيري والتطوعي.

نشط هؤلاء الشباب السلفي من دون وجود رموز فكرية وعلمية، لها حضورها الفكري والعلمي، كما هي حال السلفيين في أغلب الدول العربية الأخرى، مما جعل اعتماد الجمعية في أفكارها وفتاويها بصورة مباشرة ورئيسة على القيادات السلفية في الخارج، وتحديداً في السعودية، مثل هيئة كبار العلماء، عبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين، وفي مرحلة لاحقة برز تأثّر مجموعة من السلفيين بمحمد سرور بن نايف زين العابدين

---

(٨٢) انظر: فلاح المديريس، **الحركات والجماعات السلفية في البحرين ١٩٣٨ ـ ٢٠٠٢**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

(٨٣) انظر: الجمعية الإسلامية ترد على الشيخ عادل المعاودة، صحيفة **البلاد** اليومية البحرينية، الأحد ٥ آب/أغسطس ٢٠١٢، ع (١٣٩٧).

ومشايخ الصحوة، فيما تأثر آخرون بالاتجاه الجامي، محمد بن آمان الجامي.

في الوقت نفسه، كان هنالك تأثير لجمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، التي قامت مع بداية الثمانينيات، وتشابهت بدرجة كبيرة في أهدافها ونشاطها مع جمعية التربية الإسلامية، خصوصاً في تبني العمل التنظيمي والحركي، بخلاف الحالة السلفية السعودية[٨٤].

لم يظهر السلفيون سياسياً ـ بصورة واضحة ومباشرة ـ إلّا بعد العودة إلى الحياة السياسية في العام ٢٠٠٢، إذ أسسوا جمعية الأصالة لتكون الواجهة السياسية للتربية الإسلامية، ثم وفقت أوضاعها وفق قانون الجمعيات السياسية في العام ٢٠٠٥[٨٥].

تعرّف الجمعية نفسها بأنّها تمثل «شريحة كبيرة من البحرينيين المؤمنين بأن إصلاح المجتمع والدولة يتم بالرجوع لكتاب الله ﷻ وسنة النبي (ﷺ). وهي تعمل من أجل تحقيق هذا الهدف فضلاً عن النهوض بالمواطنين على كافة المستويات وتحسين وضعهم المعيشي»[٨٦].

فيما تقنن دورها السياسي بـ «إيصال آراء ورغبات المواطنين لصنّاع القرار. وتعمل على المساهمة في اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي على مستوى المملكة من أجل تحقيق مصلحة المواطنين»[٨٧].

وتكرّس الجمعية أهدافها المعلنة في أبعاد دينية وخدماتية وإصلاحية، والملاحظ أنّ الهدف الأول هو «تحسين مستوى معيشة المواطنين، ورفع مستوى دَخْلهم، وتوفير السكن اللائق بهم، وتطويرهم تعليمياً واجتماعياً،

---

(٨٤) مقابلة خاصة مع أسامة شحادة، الباحث في شؤون الجماعات السلفية في الخليج، ٩ آب/أغسطس ٢٠١٢، في مكتبي بمركز الدراسات الاستراتيجية. وانظر كذلك: محمد البنكي، «ما أشبه عبد اللطيف آل محمود بجزيرة البحرين»، على الرابط التالي:
<http://www.albanki.com/ViewItem.aspx?id=351&cat=19>.

(٨٥) انظر الموقع الرسمي لجمعية الأصالة الإسلامية، الرابط التالي:
<http://www.alasalah-bh.org/main/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>.

(٨٦) المصدر نفسه.

(٨٧) المصدر نفسه.

والحفاظ على كرامتهم»، ثم الرقابة على الحكومة، وصولاً إلى جعل مرجعية الدولة القرآن والسنة، والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية للبحرين، وصد الغزو الفكري المخالف للشريعة الإسلامية... إلخ[٨٨].

شاركت الجمعية في انتخابات مجلس الأمة البحريني، في الأعوام ٢٠٠٢، ٢٠٠٦ و٢٠١٠، وكذلك في الانتخابات البلدية، وعلى الرغم من حداثة التيار السلفي مقارنة بالإخوان المسلمين (الإصلاح والمنبر الديمقراطي) وكذلك القوى الشيعية (جمعية الوفاق) إلّا أنّ السلفيين تمكّنوا من المنافسة القوية مع هذه التيارات في مجلس الأمة منذ البداية.

في انتخابات العام ٢٠٠٢، حصلت مع المؤتمر الوطني (الإخوان) على نصف مقاعد مجلس الأمة، نظراً لمقاطعة القوى الشيعية الرئيسة، وفي مقدمتها جمعية الوفاق، والعمل، ثم حصد السلفيون في انتخابات ٢٠٠٦ على ثمانية مقاعد في المجلس، و٩ أعضاء في المجالس البلدية[٨٩].

في العام ٢٠١٠، تراجعت حصة السلفيين إلى ٤ مقاعد فقط في مجلس النواب، والمنبر الديمقراطي (الإخوان المسلمون) إلى ٣، بينما رفعت الوفاق الشيعية حصتها مقعداً واحداً لتصبح ١٨ مقعداً، وزاد نصيب النواب السنة المستقلّين في المجلس[٩٠].

ومع لحظة الربيع الديمقراطي العربي في العام ٢٠١١، دخلت البلاد في احتجاجات شعبية واسعة، تطالب بالإصلاح السياسي وحكومة منتخبة وبالعدالة الاجتماعية، ثم انتهت بعد الصدامات إلى مطالبة بعض فصائل الشيعة بإقامة جمهورية بدلاً من الملكية، وتخللتها اشتباكات واسعة مع الأمن

---

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) فلاح المديريس، الحركات والجماعات السياسية في البحرين، مرجع سابق، ص١٢٩. وموقع الأصالة، الرابط التالي:
<http://www.alasalah-bh.org/main/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>.

(٩٠) انظر التقرير التالي من البي بي سي:
<http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2010/10/101031_bahrain_elections_new.shtml>.

البحريني، ثم دخول قوات درع الجزيرة العربية، وإعلان حالة الطوارئ في البلاد[٩١].

وبسبب اتفاق القوى السنية عموماً، والغالبية العظمى من المجتمع السني نفسه، على دعم النظام البحريني في مواجهة الاحتجاجات الشيعية، والقلق مما يعتبره السنة محاولات «الهيمنة الإيرانية»؛ قامت كتلة الأصالة بطرد أحد أبرز رموزها والنائب الثاني لرئيس مجلس النواب، عادل المعاودة، من الكتلة لتغيبه عن جلسة مجلس النواب، التي كانت تريد الكتلة السنية من خلالها الموافقة على استقالة أعضاء كتلة الوفاق الشيعية (احتجاجاً على ما تعتبره عنفاً من السلطات بحق الشيعة).

تجاوزت الاتهامات بحق المعاودة حدود الاختلاف الطبيعي، إذ وصفه بعض القادة الإسلاميين بـ «الخيانة»، لأنّه يتهاون مع القوى الشيعية التي ساهمت وفق هذا الرأي في الفوضى الأمنية والسياسية، والتي تتبع ولاية الفقيه في طهران وتنفّذ أجندتها في البلاد[٩٢].

المعاودة سوّغ موقفه بالقلق من أن تؤدي تلك الخطوة إلى تجذير الشرخ السياسي والاجتماعي في البلاد، وبأنّ مثل هذه الخطوة ستؤدي إلى حلّ المجلس، ما يعني عقد انتخابات جديدة، وهو ما لا تحتمله الظروف الراهنة[٩٣].

لم يؤثّر هذا الاختلاف كثيراً في العلاقة بين المعاودة والأصالة، وتواصلت جهود المجتمع السني في محاولة توحيد الصفوف في مواجهة الجبهة السياسية للقوى الشيعية، مما أدّى إلى تأسيس ما يسمى بـ «تجمع

---

(٩١) انظر: العربية نت، الرابط التالي:
<http://www.alarabiya.net/articles/2011/03/14/141506.html>.
وكذلك: إعلان حالة الطوارئ في البحرين لمدة ثلاثة أشهر، موقع الوطن أون لاين، الرابط التالي:
<http://www.alwatan.com.sa/Politics/News_Detail.aspx?ArticleID=45670&CategoryID=1>.

(٩٢) انظر هجوم النائب السابق محمد خالد على عادل المعاودة، على قناة الوصال السلفية، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=xfUYWFP2PnY>.

(٩٣) انظر لقاء عادل المعاودة وتسويغه لموقفه على قناة الوصال السلفية، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=SnggcYO_bNE>.

الوحدة الوطنية»، وضم التيارات الثلاثة والمستقلين، من سلفيين (الأصالة والتربية الإسلامية) وإخوان (الإصلاح والمنبر الديمقراطي) والوسطيين (الجمعية الإسلامية والشورى الإسلامية)، وتم اختيار عبد اللطيف آل محمود لرئاسة هذا التجمع، قبل أن يحدث الاختلاف معه، إذ دعا إلى عزل رئيس الوزراء، خليفة بن سلمان، وهو ما يعارضه السلفيون والإخوان، بل ويعتبرون رئيس الوزراء الشخصية الأبرز في مواجهة القوى الشيعية[٩٤].

بالتزامن مع انفجار المسألة الطائفية في المشهد البحريني، دخلت القوى السنية والشيعية على خط الاستقطاب السياسي على خلفية الثورة السورية، إذ تقاطعت المسألة الطائفية بين الدولتين، فأخذ السلفيون خطاباً مناصراً وداعماً بقوة للثورة السورية، وتوجّهت شخصيات سلفية بارزة منهم، نائبان ونائب سابق وقاضٍ، (عادل المعاودة، وعبد الحليم مراد، وحمد المهندي، وفيصل الغرير)، ودخلت إلى سوريا، والتقت بالجيش الحرّ، لدعمه والوقوف إلى جانبه[٩٥].

السلفيون: خلافات نظرية وتوافقات سياسية

تمثّل جمعية الأصالة (ومعها جمعية التربية الإسلامية) الإطار السلفي الأوسع، والأكثر حضوراً في المجالات السياسية والدعوية والخيرية، ويمثل عادل المعاودة الشخصية الأكثر حضوراً، ويعتبره مراقبون بمثابة الزعيم الروحي للسلفيين في البحرين. والمعاودة من مواليد العام ١٩٦٠، درس الكمبيوتر والرياضيات والإحصاء في جامعة شمال لندن، ثم أكمل دراساته العليا في مجال الدراسات الإسلامية.

تولى رئاسة جمعية التربية الإسلامية (سابقاً)، وجمعية الأصالة (سابقاً) وقام بالخطابة في عدد من المساجد المعروفة في البحرين، وهو نائب في البرلمان البحريني.

---

(٩٤) انظر حول حيثيات هذا الاختلاف: جاستن غنغلر، هل الصحوة مستمرة لدى سنة البحرين، مؤسسة كارنيغي، للسلام الدولي، ٢٥ حزيران/يونيو ٢٠١٢، نشرة صدى، أصوات التغيير العربي.

(٩٥) انظر: تقرير «الحكومة البحرينية تنأى بنفسها عن زيارة ٣ نواب لسوريا»، صحيفة الشرق الأوسط، ٨ آب/أغسطس ٢٠١٢، ع (١٢٣٠٧).

ومن الشخصيات البارزة في الأصالة، غانم البوعنين، من مواليد ١٩٥٤، حاصل على بكالوريوس آداب من جامعة بيروت العربية، وتولى رئاسة جمعية الأصالة، وإبراهيم محمد بوصندل، من مواليد ١٩٦٤، حاصل على تخصص محاسبة من جامعة البحرين، وعبد الحليم عبد الله أحمد مراد، متخصص في الموارد البشرية، وغيرهم(٩٦).

من الملاحظ أنّ الجمعية تفتقد إلى شخصيات لها حضورها الفكري أو التنظيري، إذ تعتمد بدرجة رئيسة على الفتاوى السعودية والعلماء في الخارج، مثل عبد العزيز بن باز، وابن عثيمين، والألباني، وفي الكويت عبد الرحمن عبد الخالق، وتبدو أفكار أبناء الجمعية مزيجاً ما بين السلفية التقليدية، والحركية، لكنه مزيج متقارب في المشهد البحريني، إذ لا تبدو هنالك اختلافات جوهرية تحت وطأة المسألة الطائفية، التي تجعل من الصراع مع القوى الشيعية أولوية لديهم على الاختلافات الداخلية الفكرية.

في المقابل، يظهر الاتجاه الجامي من خلال مجموعة محدودة، يعرف منها الشيخ فوزي بن عبد الله (الملقب بأبي عبد الرحمن) الأثري، إذ على الرغم من الخلافات التي طغت على السطح مؤخراً بينه وبين أحد أقطاب المقاربة الجامعية في السعودية، ربيع بن هادي المدخلي، إلّا أنّه يلتزم فكرياً بأصول هذه المدرسة ومواقفها السياسية، التي تدعو إلى طاعة أولي الأمر وتضليل المعارضة ورفضها رفضاً قاطعاً(٩٧).

ويتوافق فوزي الأثري مع الجامية في اعتبار «السمع والطاعة لولاة أمر المسلمين أصل من أصول العقيدة السلفية»(٩٨)، وهو موقف فكري وسياسي، حتى إن اتفق مبدئياً مع أغلب النشطاء السلفيين في الوقوف مع الدولة في

---

(٩٦) انظر: موقع الأصالة على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.alasalah-bh.org/main/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>.

(٩٧) انظر موقعه الالكتروني، إذ يضم مقالاته في مهاجمة المدخلي والتأكيد على مبدأ طاعة ولي الأمر، على الرابط التالي:
<http://sheikfawzi.net/infi>.

(٩٨) انظر: أبو عبد الرحمن فوزي بن عبد الله بن محمد الحميدي الأثري السلفي، **الورد المقطوف على وجوب طاعة ولاة أمر المسلمين بالمعروف**، مكتبة أهل الحديث، عجمان، ط٣، ٢٠٠١، ص١٤.

مواجهة القوى الشيعية إلّا أنّه يختلف في تسويغ ذلك ما بين اعتباره أصلاً من أصول العقيدة، كما يذهب إليه فوزي الأثري، أو معادلة المصالح والمفاسد، كما يذهب إليه سلفيون آخرون.

ومن الأسماء المعروفة في الأوساط السلفية النائب المستقل جاسم السعيدي، الذي لا يخرج في مواقفه الفكرية والسياسية عن الاتجاه السلفي العام، لكنه يفضل العمل مستقلاً، ويعتبر نفسه من رواد الدعوة السلفية في البحرين، وقدّم فتوى للسلطات هناك تعتبر الحسينيات والقباب الشيعية غير شرعية[٩٩]، وهو معروف بموقفه المتشدد من القوى الشيعية[١٠٠].

على هامش الحالة السلفية البحرينية برزت مجموعة من السلفيين الجهاديين، محدودة التأثير والحضور، لكنها نشطت في تكفير عادل المعاودة وتضليله، نظراً لما تعتبره مواقف وسطية تتناقض مع الصرامة المطلوبة تجاه الحاكم والشيعة على السواء[١٠١]!

ما بين الموالاة والمعارضة النظامية

يمكن تلخيص الملامح الرئيسة للخطاب السلفي العام بأنّه أقرب إلى تأييد نظام الحكم والوقوف إلى جانبه في مواجهة القوى الشيعية في الداخل وإيران في الخارج، ويتمتعون بعلاقة ودية وجيدة مع السلطات الحاكمة.

على الرغم من هذا الموقف البنيوي للتيار السلفي، فإنّ نوابه لا يتوانون عن توجيه الانتقادات للوزراء والسلطة التنفيذية، ومعارضة السياسات الرسمية في مجالات مختلفة، مثل الصحة والتعليم، واستمرار الضغط باتجاه الالتزام بالشريعة الإسلامية، ومنح قضية الأخلاق أهمية واضحة في خطاب الجمعية ونوابها، مما يجعلهم أقرب إلى «المعارضة النظامية» ـ أي التي تقبل بالنظام وأسسه والحدود التي يضعها للعمل السياسي ـ.

---

(٩٩) انظر مقطع الفيديو التالي:

<http://www.youtube.com/watch?v=fHmd73e9S-k>.

(١٠٠) انظر: حيدر محمد، السعيدي: المعاودة ليس زعيماً للتيار، شيخ السلفيين تحت مقصلة التكفير، صحيفة الوسط البحرينية اليومية، ١٧ حزيران/يونيو، ٢٠٠٧، ع (١٧٤٥).

(١٠١) انظر: الرابط التالي:

<http://208.100.14.98/showthread.php?t=179113>.

يمتاز الخطاب السلفي عموماً بموقف صلب من الشيعة، لكنه يختلف في درجاته ما بين اتجاهات حادّة تصل إلى درجة تخوين القوى الشيعية عموماً، والمجاهرة بتحجيم الحرية الدينية لهم. وفي المقابل ثمة اتجاه مع التزامه بالحفاظ على النظام وأسسه السنية، يدفع إلى تجنب الصراع الداخلي الدموي، وحماية السلم الأهلي.

تجاه المرأة والفنون يبدو الخطاب السلفي عموماً محافظاً، ويفتقر إلى تقديم برامج سياسية واقتصادية وتنموية واضحة في ميدان العمل السياسي والبرلماني.

ـ ٤ ـ
السلفية في اليمن

يربط أغلب الباحثين المتخصصين بروز السلفية المعاصرة في اليمن باستقرار مقبل بن هادي الوادعي هناك، بعد عودته من السعودية في بداية الثمانينيات، إثر اتهامه بالوقوف مع حركة جهيمان في الحرم المكي في العام ١٩٧٩، وقد استقر الوادعي في محافظة صعدة يدرس العلوم الشرعية وينشر أفكاره من خلال «دار الحديث»، التي أسّسها هناك، ثم انتشرت فروعها في اليمن الشمالي، وبدأ عدد أتباعه ومريديه يزداد مع مرور الوقت، ويشتهر بوصفه مؤسس السلفية اليمنية[١٠٢].

رؤية الوادعي تجاه الواقع السياسي والأوضاع المعاصرة تنتمي للأفكار نفسها التي يتبناها كلٌّ من محمد بن آمان الجامي وربيع بن هادي المدخلي في السعودية؛ فالوادعي يرفض أي صيغة من صيغ العمل الحركي والتنظيمي، ويهاجم الأحزاب الإسلامية، ويرفض العمل السياسي، ويؤكد على طريق تعليم العقيدة السلفية والأحكام الإسلامية، ونشرها في المجتمع[١٠٣].

ويركّز على أهمية التعليم الشرعي والديني، ونشر العقيدة الإسلامية

---

(١٠٢) انظر حول سيرة الوادعي واتهامه بالعلاقة مع جهيمان وحياته واستقراره في اليمن:
Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen Transnationalism and Religious Identity*, Columbia University Press, New York, 2011,pp. 54-61.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٩١. وكذلك انظر الكتاب الذي صدر باسمه من أتباعه بعنوان: هذه دعوتنا وعقيدتنا، دار الآثار في صنعاء، ط١، ٢٠٠٢، ص٩ ـ ١٣.

السلفية والمعرفة الصحيحة في الدين ورفض الحيدة عنه تجاه العمل السياسي أو الحركي والتنظيمي، معتبراً أنّ هذا هو جوهر الدعوة السلفية(١٠٤).

الانشقاق الأولي على مدرسة الوادعي حدث في العام ١٩٩٠، عندما قرّرت مجموعة من السلفيين تأسيس ما يُعرف بـ «دار الحكمة الخيرية»، مع استقلال اليمن وتحريك الحياة الديمقراطية؛ من أبرز هذه الأسماء: أحمد حسن المعلم، عبد العزيز الدبعي، محمد المهدي، مراد القدسي(١٠٥).

واجهت الجمعية الجديدة غضب مقبل الوادعي، على الرغم من أنّ أنصارها ظلوا يعلنون التزامهم بأفكاره، إذ اعتبر أنّها خالفت مواقفه المعروفة ضد العمل الجماعي والمؤسسي، مع أنّ الجمعية لم تشتغل بالعمل السياسي والحزبي، وبقيت مصرة على الابتعاد عنه والالتزام بالعمل الخيري والاجتماعي والدعوي.

أنجبت مجموعة الحكمة عدداً من المؤسسات الخيرية والعلمية والدعوية في أنحاء متفرقة من اليمن، مثل مركز الكلمة الطيبة (صنعاء)، ومركز الشوكاني العلمي، ومركز الذهبي العلمي، ومركز المنار(١٠٦).

توصف جمعية الحكمة فكرياً وسياسياً أنّها متأثرة بأفكار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وأنّها على صلة بجمعية إحياء التراث في الكويت، مع أنّها لم تدخل العمل السياسي ولم تشارك في مرحلة ما قبل الثورة اليمنية الأخيرة بصورة مباشرة، إنما دعمت في الانتخابات النيابية مرشحين وتحالفت مع المعارضة الإسلامية ـ الإخوانية في المطالبة بالإصلاح السياسي(١٠٧).

---

(١٠٤) انظر: حول آراء الوادعي في الإصلاح المطلوب وموقفه من العمل السياسي والحزبي في: محمد بن موسى العامري، الشيخ مقبل الوادعي: آراؤه العلمية والدعوية، دراسة ونقد، د. ن، د. ت، صنعاء، ص١٨٧ ـ ٢٢٧.

(١٠٥) Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, op.cit, pp.63-65.

(١٠٦) لمزيد من المعلومات حول الجمعية: انظر موقعهم الالكتروني على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.alhekmah-h.com/Site/Details.aspx?uc=Article&FID=89&Nid=67>.

(١٠٧) انظر: المرجع السابق، ص٧٠ ـ ٧١، وكذلك: مدونة محمد بن طاهر الطاهري، الجماعات السلفية في اليمن: التعدد والنشأة والمسميات، ٣ آذار/ مارس ٢٠١٢، على الرابط التالي:
<http://m-tahir.maktoobblog.com/1242939>.

بعد عامين (١٩٩٢) حدث انشقاق آخر داخل جمعية الحكمة نفسها، وأعلن عن تأسيس جمعية الإحسان، التي لم تنشط إلّا في العام ١٩٩٦، بصورة واسعة في مناطق اليمن الجنوبية؛ وأبرز قياداتها: عبد الله بن فيصل الأهدل، وحسن شباله، وحسن الزومي، وعبد المجيد الريمي، ومحمد بن موسى العامري.

يحيل لورنت بونيفوي (Laurent Bonnefoy) أسباب انشقاق مجموعة الإحسان إلى محاولة التوسع الجغرافي في الجنوب، والحصول على دعم مالي من أثرياء حضرموت في اليمن والخليج ومن جهات داخل قطر، فيما تكرّس الفارق لاحقاً بين الإحسان والحكمة عبر اقتراب تيار الإحسان من أفكار «السرورية» ـ محمد سرور زين العابدين ـ التي تأخذ طابعاً سياسياً معارضاً، وليس مهادناً أو محايداً مع الدولة[١٠٨].

انبثق عن تيار الإحسان مجموعة من المؤسسات إضافة إلى مركز الجمعية في حضرموت، مثل مركز الدعوة العلمي (صنعاء)، مركز (أبو ذر الغفاري) (عدن)[١٠٩].

في العام ١٩٩٩، في الأشهر الأخيرة من حياة الوادعي، أسّس أحد أبرز أتباعه، مصطفى إسماعيل سليماني، الملقّب بأبي الحسن المأربي[١١٠]، جمعيةً في منطقة دماج أطلق عليها «مركز البر والتقوى»، وكانت المفارقة أنّ الوادعي لم ينتقد المأربي، كما فعل مع من أسسوا الحكمة والإحسان، وقدّم تسويغاً غير مترابط، عندما قال: «السروريون يقولون إننا لا نجيز إنشاء الجمعيات، من قال لكم ذلك يا تلاميذي الفقراء! نحن لا نقر الجمعيات التي تؤدي إلى الروح الحزبية..»[١١١].

---

(١٠٨) انظر:
Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, op.cit, pp. 64-65.
وكذلك: محمد بن طاهر الطاهري، **الجماعات السلفية في اليمن**، مرجع سابق.

(١٠٩) محمد الطاهري، **الجماعات السلفية في اليمن**، مرجع سابق.

(١١٠) أصله مصري، كان متهماً هناك بالانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة، وصل اليمن في بداية الثمانينيات، وتتلمذ على يد الشيخ الوادعي، ثم استقر في دماج وأسس فرعاً لدار الحديث التي أسسها الوادعي لتدريس العلوم الدينية، وحصل على الجنسية اليمنية في العام ١٩٩٦ بوساطة شيوخ قبليين.

(١١١) Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, op.cit, p71.

إلّا أنّ الخلاف تطور بين أبي الحسن المأربي وخلفاء الوادعي، بعد وفاة الأخير في العام ٢٠٠١، إثر إصابته بالسرطان وخروجه للعلاج خارج البلاد، ثم وفاته في السعودية ـ في مكة، بعد أكثر من عشرين عاماً من خروجه منها مُتَّهَماً بالتعاون مع جهيمان.

دخل على خط المناظرات والصراعات بين أتباع الوادعي الشيخ السعودي المعروف، ربيع بن هادي المدخلي، الذي ألف عدة كتب وقدم محاضرات في الهجوم على أبي الحسن المأربي، والرد على أفكاره، واتهامه بتحريف السلفية عن منهجها ومقاصدها، على الرغم من أنّ الأخير بقي سياسياً على خط الوادعية السياسية في رفض العمل الحزبي وتأييد السلطة، واعتبار طاعتها واجبة ومعارضتها معصية وخروجاً على منهج السلفية، قبل أن تشهد الأشهر الأخيرة تحولاً لديه باتجاه العمل السياسي بات فيه أقرب إلى السير بخطٍّ موازٍ للسلفية السياسية في مصر وتطوراتها(١١٢).

على صعيد موازٍ للسلفية العلمية ـ خلفاء مقبل الوادعي ومجموعة أبي الحسن المأربي ـ وللسلفية المنظمة ـ كل من جمعية الإحسان والحكمة ـ برزت في السنوات الأخيرة، وبصورة خاصة منذ العام ٢٠٠٧ السلفية الجهادية بصورة كبيرة في اليمن، عبر تأسيس قاعدة اليمن، ثم اندماجها بقاعدة السعودية، فيما أطلق عليه «قاعدة الجهاد في الجزيرة العربية».

نشطت القاعدة في السنوات الأخيرة وباتت رقماً صعباً في المعادلة الأمنية، وتمكنت من القيام بعمليات نوعية، بل وسّعت دائرة نشاطها وعملياتها إلى خارج اليمن، عبر دور المنظر الفكري لها، د. أنور العولقي، الذي كان المنظّر الروحي لعمر الفاروق الذي قام بعملية محاولة تفجير طائرة فوق ديترويت، ونضال مالك الطبيب العسكري (من أصول أردنية)، الذي قام بقتل عدد كبير من الضباط في قاعدة تكساس العسكرية.

لم يكتفِ العولقي ـ الذي ولد وعاش في الولايات المتحدة الأمريكية

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص٧٢ ـ ٧٦، وانظر كذلك الموقع الرسمي على شبكة الانترنت لربيع المدخلي وردوده على أبي الحسن المأربي، الرابط التالي:

<http://www.rabee.net/books.aspx?pid = 1>.

ويتضمن تحميل عدة كتيبات ألفت في الموضوع نفسه.

قبل أن يتحول بأفكاره في السنوات الأخيرة نحو السلفية الجهادية ـ بهذه «الرعاية» للعمليات الجهادية في أمريكا، بل أسس مجلة فكرية ناطقة بالإنكليزية بعنوان إلهام Inspire لمخاطبة الناطقين بالإنكليزية والتأثير عليهم، وهو ما كرّس الرجل بوصفه أحد مؤسسي الجيل الثالث من القاعدة، وهو الجيل الذي قامت شبكة الانترنت بدورٍ كبيرٍ في تجنيده وإرشاده والتأثير فيه.

وإذا كانت القاعدة أو السلفية الجهادية ليست ضمن إطار هذه الدراسة فإنّ ما يعنينا هنا أنّ هذا التيار لم يشهد مراجعات فكرية شبيهة بما حدث مع أشقائه، الجماعة الإسلامية والجهاد، الذين تخلوا عن العنف وأسسوا بعد الثورة أحزاباً سياسية، بل هو يمثّل اليوم أحد أبرز التنظيمات الناشطة ضمن شبكة القاعدة العالمية.

المجموعة السلفية الأخيرة، يقودها الشيخ اليمني المعروف، عبد المجيد الزنداني، وقد انخرطت منذ البدايات مع حركة الإصلاح ـ جماعة الإخوان المسلمين، ولم تعد محسوبة بصورة مباشرة على التيار السلفي، وإن كان للزنداني ومجموعته حضور وعلاقات مع قيادات السلفية المنظمة في السنوات الماضية.

السمة الرئيسة للسلفية في مرحلة ما قبل الثورة أنّها كانت بمثابة أرخبيل من الجزر غير المترابطة فيما بينها، لكنها في الوقت نفسه منتشرة على مختلف أرجاء اليمن الشمالي والجنوبي، إما من خلال المراكز العلمية والجمعيات الخيرية والمدارس الشرعية وإما من خلال الشيوخ والتلاميذ؛ فعلى الرغم من الاختلافات الداخلية فإنّ ميزة السلفية على كثير من الأحزاب السياسية في أنّها شكّلت قاعدة اجتماعية منتشرة وواسعة في أرجاء البلاد، عبر العمل الدعوي والتعليمي والخيري.

أما الاتجاهات الرئيسة للسلفيين، فتنقسم فكرياً وحركياً ما بين مجموعة دار الحديث أو تلاميذ مقبل الوادعي، أمثال يحيى الحجوري، ومحمد بن عبد الوهاب الوصابي، ومحمد بن عبد الله الإمام[١١٣]. وهنالك جمعيتا

---

(١١٣) انظر حول تلاميذ الوادعي وأصحاب هذا الخط الفكري: موقع علماء ومشايخ الدعوة السلفية في اليمن، الرابط التالي:

<http://www.olamayemen.net/default_ar.aspx>.

الحكمة والإحسان، وهما أقرب إلى السلفية الحركية، ومجموعة أبي الحسن المأربي. ويتميز النشاط السلفي بغلبة الاعتبارات الجغرافية، إذ يتوزّع أتباعُه إلى مجموعات وشيوخ تبعاً للمناطق والمحافظات التي يقيمون فيها.

السلفيون في عاصفة الثورة: داعمون، ومعارضون، ومتردّدون

انطلقت الثورة اليمنية بصورة كبيرة مع بداية شهر شباط/فبراير، على وقع نجاح الثورة التونسية والثورة المصرية، وأعلن في ١١ شباط/فبراير عن جمعة الغضب، وسرعان ما عمّت الاحتجاجات والمسيرات أغلب أنحاء اليمن، الشمالية والجنوبية.

على الرغم من محاولة الرئيس علي عبد الله صالح استباق ذلك عبر إعلان الثاني من شباط/فبراير، الذي أكّد فيه أنّه لن يتجه إلى ولاية جديدة، والعودة عن التعديلات الدستورية الأخيرة، وعدم نيته ترشيح ابنه لموقع رئاسة الجمهورية؛ إلّا أنّ دائرة الاحتجاجات والثورة توسعت ووصلت إلى حالة شبيهة بمصر وتونس من مشاركة مئات الآلاف من اليمنيين فيها، والاعتصامات في الميادين العامة، وتحديداً في كل من العاصمة صنعاء ومدينة عدن في الجنوب.

إلّا أنّ الحالة اليمنية اختلفت عن الحالتين المصرية والتونسية من زاويتين، الأولى تتمثل بدور الجيش، الذي لم يكن مُوحَّداً أو يساهم في ترجيح كفة الثوار، فحدثت انشقاقات كبيرة؛ والثانية القبلية، وهي التي حاول الاستناد إليها الرئيس صالح في مواجهة الثوار.

تخلل الثورة الشبابية السلمية اشتباكات بين قوات الجيش والمنشقين، لكنها لم تأخذ طابعاً يومياً، ولم تتحول إلى حرب داخلية عسكرية، وحافظت الثورة على سلميتها، على الرغم من تعرض أنصارها للقنص والقتل في مرات عديدة. فالرئيس اليمني نفسه تعرّض لمحاولة اغتيال في بداية حزيران/يونيو عندما كان يؤدي صلاة الجمعة في المنطقة العسكرية المحيطة بقصره، مما أدّى إلى إصابته بجروح شديدة، نُقل للعلاج على أثرها إلى السعودية، قبل أن يعود إلى البلاد ويغادر أكثر من مرّة.

في الحالة اليمنية قامت «المبادرة الخليجية» بدورٍ حاسم في حل النزاع

سياسياً، وتوصل الطرفان، الدولة والمعارضة، إلى اتفاق بتسليم السلطة إلى نائب علي عبد الله صالح، في مقابل منحه الحصانة؛ وهو ما جرى فعلاً، إلى أن جرت انتخابات رئاسية في ٢١ شباط/فبراير ٢٠١٢، توصلت إلى انتخاب مرشح توافقي واحد، عبد ربه منصور هادي.

جرى تسليم مقاليد الرئاسة من علي عبد الله صالح إلى عبد ربه منصور هادي في حفل هو الأول من نوعه في الثورات الديمقراطية العربية، بل ربما في التاريخ العربي المعاصر.

خلال شهور الثورة تباينت مواقف التيارات السلفية كما كانت عليه الحال في مصر، ما بين تيار مؤيد للسلطة وآخر مشارك في الثورة وثالث متأرجح بين الخيارين!

التيار المؤيد للسلطة تمثّل بصورة واضحة بمجموعة مقبل بن هادي الوادعي وأبي الحسن المأربي، الذين رفضوا الثورة وتمسّكوا بمواقفهم المعروفة، من التزام طاعة النظام بوصفه «ولي أمر المسلمين»، وتحريم الخروج عليه ومعارضته، فضلاً عن تحريم الاحتجاجات والاعتصامات والمظاهرات واعتبارها بدعاً ليست من الإسلام.

اعتبر أبو الحسن المأربي أنّ ما يحدث هو فتنة، فيما تجاوز يحيى الحجوري في مقالة له على موقعه موقف المأربي، فقد أفرد مقالاً خاصاً بعنوان «لماذا جلّ الشعب اليمني يحب الرئيس علي عبد الله صالح وفقه الله؟» وقال فيه: «لا يتمنى زوال الرئيس علي عبد الله صالح عن منصبه في هذه الفتنة إلّا أحد ثلاثة: عميل على البلاد مدفوع، أو صاحب فكر منحرف، أو صاحب مطمع دنيوي»[(١١٤)].

الحجوري صرّح برفض المظاهرات والمسيرات والديمقراطية، ووجّه «نصيحة لأهل اليمن أن لا يرهقوا البلاد بالثورات والمظاهرات والفتن»، إذ يقول فيها: «المظاهرات حرام، يخرج الكل هؤلاء وهؤلاء والشعب يصيح، الرجل من هنا والمرأة من هنا، ونحن ننكرها ونحث على الهدوء والسكينة،

---

(١١٤) انظر المقال على موقعه الرسمي على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.sh-yahia.net/show_art_37.html>.

وعلى العلم وعلى البعد عن الفتن، ونرى أن هؤلاء آثمون بتقليدهم للكفار وغير ذلك مما تتضمنه فتنة المظاهرات. الثورات والخروج على أولياء الأمور حرام، بكتاب وسنة، ونحن ننكر هذا، ونقول هذه أدلة الكتاب والسنة تدل على تحريم ذلك في حق الحاكم المسلم، وإن وجد حاكم كافر ولا يستطاع تغييره إلا بضرر عظيم على المسلمين، وبعد ذلك لا يدرى أيأتي مثله أو أشر منه، لا يجوز أن يغير المنكر بمثله أو أنكر منه، لأن الشريعة مبنية على درء المفاسد أو على الأقل تقليلها لا على مضاعفاتها»[١١٥].

وكما جرت الأمور في مصر، فقد ظهر شيوخ سلفيون على شاشات التلفاز يرفضون الثورة ويدعون إلى فض الاعتصامات، فقد وظَّف الإعلام الرسمي خطب شيوخ سلفيين تحض على طاعة ولي الأمر، كما حدث في خطبة سعد النزيلي في جامع الصلح، إذ دعا اليمنيين إلى عدم الخروج وحثهم على طاعة ولي الأمر[١١٦]، شاركه الموقفَ سلفيٌّ آخر بث التلفزيون اليمني جزءاً من خطبة تهجّم فيها على المعتصمين في صنعاء، المطالبين بالإصلاح، قائلاً: «بأيّ دين وبأيّ عقل يصبح تقطيع الشوارع وتصبح التفجيرات والاغتيالات وتصبح التحزبات جهاداً في سبيل الله، متى كان هذا من الإسلام إلّا عند الرعاع والهمل..!»[١١٧].

وقد تجاوز أحد أبرز خلفاء الوادعي، محمد بن عبد الوهاب علي الوصابي بقية زملائه بإرسال رسالة تهنئة إلى الرئيس اليمني بمناسبة عودته من العلاج في الخارج بعد محاولة الاغتيال، قائلاً: «عادت الفرحة إلى القلوب والبهجة إلى النفوس والبسمة إلى الوجوه برجوعكم إلى أرض اليمن وأهلها، وهذه نعمة عظمى ومنّة كبرى من الله»[١١٨].

على الطرف الآخر تماماً جاء موقف عدد من العلماء والخطباء السلفيين

---

(١١٥) انظر نص المقال النصيحة، موقعه الرسمي على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.sh-yahia.net/show_art_27.html>.

(١١٦) انظر تسجيلاً مصوراً لمقطع من الخطبة على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=BcDA3k3pkP>.

(١١٧) انظر تسجيلاً مصوراً لمقطع من خطبته على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=2gq4nAe3t6g>.

(١١٨) انظر نص البرقية على موقع علماء ومشايخ الدعوة السلفية في اليمن، الرابط التالي:
<http://www.olamayemen.net/Default_ar.aspx?ID=297>.

متضامناً مع الثورة، بل ومشاركاً فيها، وأغلب هؤلاء من تياري الإحسان والحكمة؛ فقد برز بوصفه خطيباً من خطباء الثورة اليمنية الشيخ عبد الوهاب بن محمد الحميقاني، الذي وجّه نقداً لاذعاً للتيار السلفي الآخر، الذي انتقد الثورة، قائلاً: «باسم الدين ينزل الفتاوى بنصرة الظالمين، وينزل نصوص الكتاب والسنة من غير حجّة ولا دليل، بحجة أن المحتسب بحق هؤلاء الحكام الظالمين خارج على ولي الأمر، . . . ، أي خروج؟! وأي ولي أمر؟! متى انعقدت له البيعة؟! وأي شروط للولاية توفرت به . .»[119].

وعلى الرغم من أنّ عدداً كبيراً من علماء السلفية في اليمن من تياري الحكمة والإحسان، لم يعلنوا منذ بداية الثورة إسقاط الرئيس ولم ينخرطوا فيها مباشرةً، إلّا أنّهم أصدروا من الفتاوى والبيانات ما عزّز شرعية المظاهرات والمسيرات، خصوصاً في مناطق حضرموت واليمن الجنوبي.

ففي بيان علماء اليمن وحضرموت في ١٨ شباط/فبراير ٢٠١١ (أي بعد أيام على صعود الثورة اليمنية) أكّدوا فيه على حق الأمة في الاحتساب والإنكار على حكامها وفي التغيير السلمي، ودعوا الجنود والضباط في الجيش والأمن إلى عدم استخدام الرصاص الحي أو وسائل القمع لتفريق المتظاهرين والمسيرات المطالبة بالإصلاح[120].

ثم جاء في بيان مجلس أهل السنة والجماعة في حضرموت (شهر آذار/مارس) استنكارٌ للاعتداءات التي حدثت في صنعاء على المعتصمين والمطالبين بالإصلاح، ثم صدر بيان من هيئة علماء اليمن في شهر نيسان/أبريل تدعو فيه الجيش إلى عدم المشاركة في الجرائم بحق المدنيين، وتناشد المتورطين من أفراد الجيش والأمن إلى رفض الأوامر بالاعتداء على المعتصمين، وهي فتوى تحرّض بوضوح على عصيان الأوامر العسكرية والتمرد عليها[121].

---

(١١٩) انظر مقطع من هذه الخطبة، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=STN9GSlNnGc>.

(١٢٠) انظر نص البيان على الرابط التالي:
<http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4480>.

(١٢١) انظر نص البيان على الرابط التالي:
<http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4543>.

وفي بيان لاحق للمجلس العلمي لجمعية الحكمة اليمانية خلص إلى أنّ الانتقال السلمي السلس للسلطة بات أمراً ملحّاً، وأكد على حرمة الاعتداء على الناس وحرمة الدماء وعلى سلمية الحراك[١٢٢].

وفي خطوة أخرى أكثر حسماً نحو تأييد مطالب الثورة وشرعيتها، في بداية شهر حزيران/يونيو، طالب بيان صادر عن مجلس علماء أهل السنة في حضرموت الرئيس صالحاً بالتنحي مباشرةً «وبما أن رئيس الجمهورية لم يعد قادراً على الإمساك بزمام الأمور والتصرف وفق ما يوجبه عليه الشرع.. بل أضحى يعمل بخلاف ذلك مما جعل الأمة تمقته وتنادي برحيله، وتنشد التغيير إلى الأفضل بوسائلها السلمية المختلفة؛ فإن الواجب عليه هو أن يستجيب لنداء أمته، ويسمع لصرخات شعبه الذي لم يعد يتقبله، ويدع حكم البلد إلى مَن يقدر على ذلك ويثق به الشعب، فيخرج عن المسؤولية وينقذ نفسه من تحمّل المزيد من الأوزار جراء إزهاق الأرواح وإسالة الدماء وتدمير البلد..»[١٢٣].

لم تكتفِ مجموعات من جيل الشباب السلفي بموقف علمائها، فقد نزلت إلى الشارع مع المحتجين وساهمت في الانتفاضة اليمنية، وشكلت مجموعات جديدة في العديد من المناطق؛ مثل: حركة شباب النهضة للتغيير السلمي (عدن)[١٢٤]، وحركة شباب النهضة والتجديد (الحديدة)[١٢٥]، وحركة العدالة (تعز)[١٢٦]، وحركة الحرية والبناء (أبين)[١٢٧].

---

(١٢٢) انظر نص البيان على الرابط التالي:

<http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4717>.

(١٢٣) انظر نص البيان على موقع منبر علماء اليمن، الرابط التالي:

<http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=5297>.

(١٢٤) انظر حول ظاهرة هذه الحركات، وتحديداً حركة النهضة للتغيير السلمي والعلماء المشاركين في تأسيسها من الحكمة والإحسان، مدونة محمد بن طاهر الطاهري، على شبكة الانترنت، بعنوان «رابطة النهضة والتغيير» أول حركة سياسية سلفية في اليمن، بتاريخ ٣١ أيار/مايو ٢٠١١، وانظر كذلك صفحتها على الفيس بوك.

(١٢٥) انظر صفحة هذه الحركة على الرابط التالي:

<http://islamonline.net/ara/article/1304971081403/>.

(١٢٦) انظر تقريراً حول نشاط هذه الحركة، على الرابط التالي:

<http://www.edharalhaq.com/vb/showthread.php?t=24307>.

(١٢٧) انظر: سلمان العماري، السلفية اليمنية والثورة.. تباين المواقف وتعدد الرؤى، =

تحولات ما بعد الثورة: السلفية الحزبية تطل برأسها

برزت خلال الثورة حركات وائتلافات سلفية متنوعة، إما على صعيد العلماء والدعاة بحسب مناطقهم، وإما على صعيد الشباب الذين انخرطوا بالثورة السلمية، وقد انعكس ذلك بوضوح على مستويين رئيسين: **الأول:** الفقه السياسي السلفي، وبروز الجانب الثوري والسياسي المعارض فيه بوضوح بخلاف الحالة قبل الثورة؛ **والثاني:** انبثاق تيار عريض داخل الجسم السلفي يعلن عن نيته لدخول العمل السياسي من خلال التجربة الحزبية، التي كانت سابقاً غير مطروحة لدى البعض، ومرفوضة بقوة لدى البعض الآخر.

انعكست التحولات النظرية عبر خطاب السلفية المنظمة، الذي أخذ خلال الثورة منحًى أكثر وضوحاً في تكريس فقه سياسي جديد في العلاقة مع الحاكم، يستند إلى مفهوم العقد الاجتماعي وشروطه، وضرورة الالتزام بتطبيق العدالة وبناء الدولة الحديثة، وغيرها من مطالب سياسية متنوعة تصب في المسار نفسه.

على الصعيد نفسه، قدّم أحد أبرز رموز جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، أحمد حسن المعلّم، كتاباً جديداً موسّعاً حول «فقه التعامل مع الحكام»، صدر في شهر آذار/مارس ٢٠١١[١٢٨]، أي في ذروة الانتفاضات العربية، في تونس ومصر وليبيا، وبداياتها في اليمن، محاولاً أن يوضّح المنهج السلفي في التعامل مع قضايا المعارضة وإسقاط الحكومات.

الكتاب جاء في «المنطقة الوسطى» تقريباً بين الدعاة للثورة والخروج على الحكام وبين الذين يقولون بطاعتهم وعدم جواز المعارضة والمظاهرات والاحتجاجات الجارية. وقد قسّم المعلم في كتابه مراتب التعامل مع الحكام إلى ثمانٍ، تبدأ بالنصيحة (في مواجهة الانحرافات والأخطاء)، وتنتهي بالخروج في حال وصل الحاكم إلى درجة «الكفر البواح» وقرر العلماء ذلك، وما بينهما من درجات، مثل الصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، وتشديد القول عليه، والصمت، والعزلة. . .، مع تناول قضايا معاصرة، مثل المظاهرات والإضرابات والعصيان المدني، والتوازن بين المصالح والمفاسد.

= موقع إسلام أون لاين، ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، على الرابط التالي:
<http://islamonline.net/ara/article/1304971081403/>.

(١٢٨) انظر: أحمد بن حسن المعلم، نحو إحكام لمنهج التعامل مع الحكام، دار الكلمة الطيبة، صنعاء، ٢٠١١.

على الرغم من أنّ الكتاب يعتبر تطوراً نوعياً في الفقه السياسي ـ السلفي اليمني عموماً، إذ يشرعن العمل المدني السلمي في الإصلاح والمعارضة وانتقاد الحكام، لكنه جاء متأخراً عن «اللحظة التاريخية» للثورات الديمقراطية العربية، التي تجاوزت الحديث عن حق المعارضة وشرعيتها إلى الثورة السلمية المدنية، كما حدث في مصر وتونس وليبيا، ثم اليمن وسورية.

الإعلان الأول عن تأسيس حزب سلفي يمني جاء عبر الأمين العام لحركة النهضة للتغيير السلمي في عدن ـ الجنوب، التي نشطت خلال مرحلة الثورة الشبابية، إذ أعلن عبد الرب السلامي عن النية لإنشاء حزب سلفي باتفاق أغلب السلفيين، مبيّناً أن الفكرة بدأت منذ سنوات، لكن منع من تحقيقها طبيعة النظام السابق، والتحالفات العشائرية القائمة.

فكرة الحزب أخذت خطوات أكثر ثباتاً عبر عقد المؤتمر السلفي العام في ١٣ ـ ١٤ من شهر آذار/مارس ٢٠١٢، الذي عُقد بصنعاء تحت عنوان «السلفيون والعمل السياسي»، بمشاركة أطياف واسعة من السلفيين.

البيان الختامي للمؤتمر خلص إلى الدعوة نحو «المشاركة السياسية الفاعلة في صناعة القرار وخدمة الوطن وخوض المعترك السياسي كضرورة شرعية وحتمية واقعية»، وهو تعبير صريح عن الانتقال من العمل العلمي والدعوي والخدماتي الذي طغى على الدعوة خلال العقود الماضية إلى العمل السياسي والحزبي في المرحلة المقبلة.

وأوصى المجتمعون بتشكيل «كيان سياسي»، وتشكيل لجنة تحضيرية، والدعوة إلى الحفاظ على ثوابت الأمة والاحتكام إلى الشريعة الإسلامية ورفض التدخل والوصاية الخارجية، واستكمال أهداف الثورة الشبابية الشعبية، والإشادة بالثورات العربية ضد الظلم والاستبداد، والتضامن مع الشعب السوري الحر ضد نظام بشار الأسد وجرائمه، والتأكيد على الموقف الثابت من القضية الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي.

يمكن بوضوح تمييز الخط السياسي لهذا المؤتمر بأنّه تحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية من دون الحديث عن الديمقراطية والالتزام بها، وأكد على رفض التدخل الخارجي، وعكس تطوراً مهماً في الخطاب السياسي السلفي بتأييد الثورات، وحرص البيان على التأكيد على موقف السلفيين من حق الجهاد في فلسطين، وهو ما لم يلحظ في الخطابات الأولية بعد الثورة

للحركات الإسلامية في مصر وتونس، إذ حرصت على تجنب تقديم رسائل مقلقة للمجتمع الدولي في المرحلة الأولى بعد الثورة.

إلّا أنّ قيادات من السلفيين في اليمن الجنوبي لم تحضر المؤتمر، وعلى الرغم من مباركتها التحول الجاري لدى التيار السلفي عموماً إلّا أنّها أكّدت أن المؤتمر والحزب المنبثق عنه لا يمثّلها؛ إذ صدّرت حركة النهضة والتغيير السلمي في عدن بياناً بهذا الخصوص، وسوّغت عدم مشاركتها في تأسيس الحزب بـ «عدم وجود» رؤية واضحة بشأن حل القضية الجنوبية، ولا يزال الغموض والتردد ظاهراً في الأطروحات المقدمة إلى المؤتمر الذي انبثق عنه الحزب.

وأكّد بيان الحركة بأنّها لن تقبل «الانضمام أو الاندماج أو الاتحاد مع أي حزب يمني لم يقر في برامجه وسياساته حق الشعب الجنوبي في اختيار الحل الأمثل لقضيته بإرادته الحرة»[١٢٩].

وفي خطوة في اتجاه موازٍ لحركة النهضة، أعلن عن تأسيس ائتلاف حضرموت للتغيير بمشاركة قيادات سلفية، وقد خصّص اهتمامه بقضايا حضرموت تحديداً، من حل المشكلات السياسية والخدماتية والاجتماعية، وعكس حضور الاعتبارات الجغرافية والسكانية بوضوح في حسابات السلفيين ونشاطاتهم.

في المقابل، أصرّ خلفاء الوادعي وتلاميذه في (دار الحديث) على رفض الانخراط في العمل السياسي والتحول نحوه، وحافظوا على موقفهم الذي يرى فيه انحرافاً عن منهج السلف، من دون أن يقدموا إجابات عن الواقع الجديد، الذي يناقض تصوراتهم حول ضرورة طاعة ولي الأمر، حتى لو جاء بالتغلب وبغير إرادة الأمة.

فقد حمل يحيى الحجوري بشدّة على من أعلنوا تأسيس حزب سلفي، معتبراً أنهم «سلفيون في اللفظ حزبيون في المنهج»، وتساءل مستغرباً: «كيف يكون سلفيٌّ ديمقراطياً؟! ونحن وهم (أي السلفيين الحزبيين) كنا نقول قبل أيام إن الديمقراطية كفر؟! كيف يكون سلفي انتخابياً؟!.. الحزبية بدعة». وينقد الحجوري ذريعة السلفيين الآخرين بتأسيس حزب بمحاولة الإصلاح من الداخل، معتبراً ذلك خياراً فاشلاً، لأنه لا يمكن تغيير اللعبة من داخلها

(١٢٩) انظر نص البيان على موقع عدن الغد، الرابط التالي:
<http://adenalghad.net/news/8578.htm>.

للاتجاه نحو الدولة الإسلامية[١٣٠].

هل تغير الموقف من الديمقراطية؟

على الرغم من تشدد الحجوري السابق ضد العمل السياسي والحزبية، إلّا أنّه طرح سؤالاً مفصلياً في قراءة «إمكانيات» التحولات السلفية ومداها الممكن، عندما تساءل «كيف يكون سلفي ديمقراطياً؟!»، إذ لا يزال الخطاب السلفي عموماً، حتى ذلك الذي اتجه نحو العمل الحزبي والسياسي ودخل الانتخابات، كما هي الحال في مصر، متحفظاً تجاه القبول الكامل والتام بالديمقراطية، بوصفها نظاماً سياسياً نهائياً، ويدور في فلك تعليق الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، رائد التنظير للعمل السياسي السلفي، باعتبار النظام الديمقراطي «مرحلة انتقالية» نحو إقامة الحكم الإسلامي العام.

بل تضع تساؤلات الحجوري علامات استفهام محرجة للتوجه السلفي ـ الحزبي، عندما تساءل كيف يمكن الدخول في اللعبة الديمقراطية بعد أن كان السلفيون جميعاً متفقين (قبل أيام ـ على حد تعبيره) في وصفها بالكفر؟!

ربما مرافعة الحجوري ضد السلفية الحزبية هي التي تفسر بصورة أكثر وضوحاً «التحايل الأيديولوجي» لدى سلفيي اليمن ـ الذين أعلنوا عن تأسيس حزب ـ وتجنبوا الحديث عن الديمقراطية والالتزام بها وبقواعدها، إذ يمكن التقاط ذلك حتى في الإعلان الصادر عن المؤتمر السلفي (السلفيون والعمل السياسي)، الذي تجنب ذكر الديمقراطية وتحدث فقط عن تطبيق الشريعة الإسلامية. حتى في خطاب حركة النهضة للتغيير السلمي، التي تتحدث عن «دولة مدنية» حديثة، فإنّها لا تقدم أي التزام بالديمقراطية[١٣١].

التحدي الثاني أمام السلفيين اليمنيين يتمثّل في ملف الوحدة الوطنية. ولعلّ هذا السؤال يظهر بوضوح أكبر في تحديد صيغة العلاقة بين اليمن

(١٣٠) انظر تسجيلاً صوتياً: يحيى الحجوري بعنوان «الحزب السلفي منحرف..»، على موقعه الخاص، الرابط التالي:

<http://www.sh-yahia.net/show_sound_2232.html>.

(١٣١) انظر البيان الصادر عن مؤتمر هذه الحركة، وأمينها العام عبد الرب صالح السلامي، على موقع التجديد الالكتروني، الرابط التالي:

<http://www.altajdednews.com/default.aspx?view=article&id=5d8963a1-f6db-4559-bd94-0c351d776640>.

الشمالي والجنوبي، إذ يبدو أنّ الانقسام السلفي حول هذا الموضوع يأخذ طابعاً جغرافياً متماهياً مع المشكلة السياسية نفسها.

«القضية الجنوبية» ليست موضوعاً جديداً مع الثورة لدى السلفيين، بل برزت قبل ذلك بأعوام، إذ قاطع شيوخ من السلفية الجنوبية المؤتمر السلفي الأول في العام ٢٠٠٩، الذي نظمته جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، وعقد بعنوان «الوحدة اليمنية والتحديات الراهنة: رؤية شرعية وواقعية»، ما فسّره مراقبون في السياق نفسه من الخلاف بين الشماليين والجنوبيين حول التعامل مع هذه القضية[١٣٢].

إلّا أنّ الثورة اليمنية وما بعدها تعيد طرح سؤال القضية الجنوبية بصورة أكثر حضوراً ووضوحاً، وتثيرها حتى داخل السلفيين أنفسهم، خصوصاً أنّ تجمعاتهم تأخذ طابعاً جغرافياً ـ بطبيعتها ـ وهو ما ظهر في إعادة بناء التحالفات والاستقطابات داخل السلفية على قواعد جغرافية، وبصورة أكثر وضوحاً على طول الخط الفاصل بين اليمن الشمالي والجنوبي.

التحدي الثالث، وفي السياق نفسه، يبرز التساؤل عن رؤية السلفيين لملف الأقليات، وتحديداً ملف العلاقة بين السنة والحوثيين، الذي أخذ طابعاً أكثر حدّة في السنوات الأخيرة، في الصراع المسلّح الذي وقع بين النظام اليمني السابق والحوثيين، وقد وقف فيه أغلب التيار السلفي مع النظام، على خلفية عقائدية ـ طائفية بوصف الزيدية شيعة والنظام سنيّاً.

الموقف السلفي من الحوثيين يأخذ في أدبياتهم العقائدية وتراثهم الفكري طابعاً حادّاً، ويلبس الصراع معهم ثوباً عقائدياً ودينياً، وهذه خطورة الموضوع إذا لم يتطور الفقه السياسي السلفي وينجز مفاهيم جديدة حول السلم الأهلي والاجتماعي والوطني.

---

(١٣٢) انظر حول المؤتمر الرابط التالي لـ(إسلام ويب):
<http://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=151849>.
وكذلك: البيان الختامي على موقع مركز الوفاق الإنمائي، الرابط التالي:
<http://wefaqdev.net/index.php?page=pens&type_page=2&num_item=7&ar_no=1205>.

خاتمة

مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الجديد رحل أبرز شيخين في المؤسسة الدينية الرسمية السعودية، عبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين، مما ترك أثراً واضحاً على حضور السلفية التقليدية وقدرتها على الحفاظ على وقعها بوصفها المرجعية الرسمية للدولة وللتيارات السلفية عامة، فتراجع تأثير المدرسة التقليدية في الأوساط الاجتماعية لصالح السلفية الحركية (تيار الصحوة)، التي أعاد شيوخها هيكلة مواقفهم السياسية لتصبح أكثر مرونة واعتدالاً تجاه السياسات الرسمية، واستثمروا في الإعلام الالكتروني والفضائي بصورة كبيرة، ما عزّز من حضورهم السياسي والإعلامي.

على الرغم من ذلك، فإنّ الصحويين لا يزالون يواجهون أسئلة صعبة في تخطيط رؤيتهم للإصلاح، خصوصاً مع لحظة الربيع الديمقراطي العربي وما تخلقه من ارتدادات على المشهد المحلي السعودي، بدفع قضية الإصلاح إلى الواجهة مرّة أخرى، وهو لا يزال مؤجّلاً تحت وقع الثورة السورية التي وحّدت موقف الحكم السعودي مع التيارات السلفية جميعاً في دعم الثورة هناك[١٣٣].

سؤال العلاقة بين التيار الصحوي والحكم سيبقى قائماً خلال المرحلة القريبة القادمة، وسيتأثر بالضرورة بالمتغيرات الداخلية والإقليمية، سواء في مدى قوة مطالبات الإصلاح الداخلية من جهة، أم تأثير الدول الديمقراطية العربية الجديدة على الداخل السعودي، أو حتى علاقة النظام السعودي بالحكومات الجديدة.

أمّا التيار الجامي في السعودية وخارجها فتبدو المؤشرات الرئيسة أنّه تراجع كثيراً خلال الأعوام الماضية، ولم يعد مؤثراً إلا في أوساط سلفية محدودة على الرغم من دعم كثير من الحكومات العربية له، ففي السعودية لم يستطع أستاذ الشريعة في الجامعة الإسلامية، ربيع بن هادي المدخلي، خليفة محمد بن آمان الجامي، أن يحافظ على المظلة الفكرية للتيار، إذ دبّت الخلافات بينه وبين تلاميذ الألباني في الأردن بشدة[١٣٤]، وبينه وبين أحد أبرز حواريي مقبل بن هادي

---

(١٣٣) انظر: محمد أبو رمان، في مآلات الإصلاحية السلفية السعودية، موقع مجلة الإسلام اليوم الالكترونية، الرابط التالي:
<http://islamtoday.net/nawafeth/mobile/zview-43-121258.htm>.

(١٣٤) انظر على سبيل المثال رد علي الحلبي (أحد أبرز خلفاء الألباني) على ربيع بن هادي المدخلي «كشف الواقع المريع عن توجهات الشيخ ربيع»، الموقع الرسمي للحلبي، الرابط التالي:
<http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2984>.

الوادعي، أبي الحسن المأربي، من جهة أخرى، فيما تتنازع جمعية إحياء التراث الإسلامي اتجاهات سلفية متصارعة ما بين خط أقرب إلى الجامية، وآخر أقرب إلى عبد الرحمن عبد الخالق وآخر متأثر بثورة الربيع الديمقراطي العربي[١٣٥].

الجديد في المشهد السلفي الخليجي أنّ «السلفية الحزبية» بدأت تطل برأسها وتبحث عن موقع لها في المنطقة، عبر تأسيس حزب الأمة (في الكويت)، الذي يحظى بامتداد في السعودية ودول عربية أخرى، وأخيراً الإعلان عن تأسيس حزب للسلفيين في اليمن (في مرحلة ما بعد الثورة)، ما يؤشر على احتمال بتطور نوعي في الأدوار السلفية للسياسيين.

المتغيرات الإقليمية الجديدة المرتبطة بالثورات الديمقراطية العربية، منحت زخماً وقوة كبيرين للسلفية الحركية، بل ودفعة جديدة نحو تطور أدوارها السياسية، في مقابل تراجع السلفية التقليدية والجامية مع عجز خطابهما الفكري والسياسي عن الإجابة عن التساؤلات الرئيسة لهذه البيئة السياسية والفكرية الجديدة، على الرغم من ذلك فإنّ التنبؤ بمسارات وتطورات الاتجاهات السلفية مرتبط بمحددات كل دولة وديناميكياتها الداخلية، التي فرضت، ولا تزال، نفسها على توجهات السلفيين ومواقفهم وتحولاتهم.

فعلى الرغم من وجود ملامح رئيسة للاتجاهات السلفية تميز التقليدية عن الجامية عن الحركية عن الجهادية، إلّا أنّ للدعوة السلفية سماتها وخصوصيتها في كل دولة، وضمن السياق السياسي والاجتماعي لها؛ ففي الكويت تؤثر الأزمة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وطبيعة العلاقة بين التجمعات الحضرية والقبلية في التيار السلفي وانتشاره وأدواره السياسية، وفي البحرين تلقي المسألة الطائفية بظلال ثقيلة على الدور السياسي للحركة السلفية وعلاقتها مع السلطة والطائفة الشيعية، أما في اليمن فإنّ مسار السلفية سيكون محكوماً بطبيعة النظام الجديد والأزمة الكامنة تحت الرماد بين اليمن الشمالي والجنوبي، أما في السعودية فإنّ العوامل الداخلية والإقليمية ستكون مؤثرة في علاقة الدولة مع التيار الصحوي الأقوى اليوم في المشهد السلفي.

---

(١٣٥) مقابلة خاصة مع أسامة شحادة، مرجع سبق ذكره.

الفصل الثاني

مسارات التشكُّل السلفي في المشرق

مقدّمة

كشفت ثورات «الربيع العربي» عن قوى وفعاليات وتيارات كانت تصنف مفاهيمياً باعتبارها «هامشية»، إلا أن التحولات العميقة التي جلبتها الموجة الديمقراطية الخامسة مع تصاعد حركة الاحتجاجات في العالم العربي قلبت جملة من التصورات المتعلقة بالمنطقة وتراثها الثقافي والحضاري؛ فالسلفية الموصومة بالتصلب الإيديولوجي والجمود والانغلاق الثقافي انخرطت بطرائق مختلفة بفعالية الثورة، وشاركت عقب نجاحها في العملية السياسية من خلال تشكيل أحزابها الخاصة والدخول في مسارات التعددية والانتخابات البرلمانية في البلدان التي أنجزت ثورتها كمصر وتونس؛ حيث شهدت تحولاً في السلوك السلفي عبر الانتقال من تشكيلات اجتماعية تقليدية إلى تشكيلات سياسية حداثية عن طريق تكوين أحزاب سياسية، وفي هذا السياق يعتبر حزب «النور» أحد أبرز الممثلين للاتجاه السلفي المصري، إذ تمكن من التحول والتكيّف بفعالية وسرعة قياسية، وحصل على المركز الثاني في أول انتخابات برلمانية عقب الثورة بعد جماعة الإخوان المسلمين عبر ممثلهم السياسي حزب «الحرية والعدالة».

وفي بلدان المشرق العربي برزت السلفية كأحد الفاعلين في الحقل الاجتماعي السياسي، فاتخذت سلوكيات مختلفة في التعامل مع المتغيرات الحادثة، إذ انقسمت في توجهاتها بين المحافظة والثورة على التقليد؛ ففي العراق انقسمت السلفية على نفسها عقب الغزو الأمريكي، فحافظت قوى سلفية على منظورها الخاص بطاعة ولاة الأمر، وانخرط بعضها في سياق مقاومة الاحتلال بتشكيل جماعات سلفية جهادية، وتبنى بعضها خيار

التحالف مع الولايات المتحدة عبر ظاهرة «الصحوات»، وفي سوريا دخلت السلفية في منعرجات وشهدت تحولات مع بدء الحركة الاحتجاجية السلمية وانتقال الثورة إلى خيار «العسكرة»، وتحولت قوى سلفية محافظة «ألبانية» إلى التسلح بانتظار ما ستفضي إليه مسارات الثورة، وظهرت عليها توجهات تؤسس للمشاركة والتعددية والديمقراطية، وفي الأردن ولبنان وفلسطين، التي اقتصر حراكها الشعبي على نسق الاحتجاج الناعم، اتبعت السلفية مسارات متعددة بين المحافظة والإصلاح، وبات التفكير في تشكيل أحزاب سياسية أحد الانشغالات الفكرية والجدل السياسي، بانتظار مسارات الإصلاحات الموعودة من قبل الأنظمة.

سنسعى في هذه الدراسة إلى التعريف بالتيارات السلفية وتاريخها وتوجهاتها في كل من: سوريا والعراق ولبنان والأردن وفلسطين، من خلال تتبع نشأتها التاريخية وتحولاتها ومدارسها، وإمكانية دخولها في سياقات الحداثة السياسية المعاصرة عقب التحولات العميقة التي بدأت تعصف بأبنية الدول العربية السلطوية في العالم العربي، وقد استبعدنا السلفية الجهادية مع الإشارة إليها باعتبارها واحدة من السلفيات المخصوصة التي تم تناولها بالدرس والبحث بطرائق متعددة.

يعتبر الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤسس الدعوة السلفية الحديثة التي أخذت عنها السلفيات المعاصرة في المشرق العربي والعالم الإسلامي؛ فعندما قرر محمد بن سعود ـ وهو أحد الأمراء الصغار في نجد وحاكم الدرعية في سنة ١٧٤٤م ـ أن يساند النهضة الدينية التي دعا إليها المصلح النجدي والمرشد الديني محمد بن عبد الوهاب، الذي تم طرده من قريته العيينة، كان كل ما يُعرف اليوم بالمملكة العربية السعودية جزءاً صغيراً من مجموعة غير مترابطة من القرى والمدن المستقلة والقبائل الرعوية، حيث يدور الصراع بين سكان المدن الذين يحكمهم الأمراء المعادون لبعضهم وبين رجال القبائل الذين يحكمهم الشيوخ المتنافسون على الزعامة، إضافة إلى أن الإسلام القويم قد تفسخ في وسط بدو نجد نتيجة للعديد من الممارسات المرتبطة بالخرافة وعبادة الأشجار والأوثان، كما أن القوانين القبلية كانت تسود في معظم المناطق ووسط البدو وسادت القوانين العرفية وسط سكان المدن، وهذه القوانين أزالت تأثير أحكام الشريعة الإسلامية وأولويتها.

فكانت القبائل تغير على القبائل، والقرى تحارب القرى، وبعض البدو ينهبون القوافل التجارية، وبعضهم الآخر يقطعون الطرق على المسافرين ويرعبون الحجاج المتوجهين إلى مكة، وفي بعض الأحيان كان أفراد القبيلة الواحدة ينهبون بعضهم.

وقد أدت دعوة محمد بن عبد الوهاب ـ للرجوع إلى الإسلام الحقيقي المبني على القرآن والسنة والمؤسس على المذهب الحنبلي، والتي ناصرها وساندها في كل شبه الجزيرة العربية الأمير محمد بن سعود ـ إلى تحول نجد سريعاً إلى مناصرة هذه الدعوة، وأصبحوا يدعمون بقوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهكذا أصبح تحول أهل نجد ومناصرتهم الشديدة للدعوة معروفاً في مختلف المناطق في الجزيرة العربية والعالم الخارجي باسم «الوهابيين»، وهم في الحقيقة يسمون أنفسهم «الموحدين أو أهل التوحيد»[1].

كانت الاستجابة للدعوة السلفية الوهابية حاضرة في المشرق العربي، ففي العراق ناصر آل الألوسي الدعوة الوهابية، أمثال العلامة نعمان خير الدين الألوسي (١٨٣٦ ـ ١٨٩٩م)، والعلامة محمود شكري الألوسي (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤م)، وفي الشام برز عدد من العلماء الذين نافحوا عن الدعوة السلفية بتمثيلاتها المختلفة، فقد تحلق حول الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠م) مجموعة من طلبة العلم والعلماء والمفكرين والمصلحين، أمثال محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، الذي يعد أحد أبرز المدافعين عن الدعوة السلفية وتجديدها، وكذلك محمد جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤م)، ومحب الدين الخطيب (١٨٨٧ ـ ١٩٦٩م)، وشكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦م)، ومحمد بهجة البيطار (١٨٩٤ ـ ١٩٧٦م).

شهد النصف الثاني من القرن العشرين تراجع توجهات ومدارس سلفية وتقدم أخرى في العالم العربي؛ فقد تقاسم المشهد السلفي تياران أساسيان، وهما: السلفية الحركية التي انبثقت عن الاتجاه المتشدد داخل جماعة الإخوان المسلمين، ويعتبر سيد قطب ممثله ومنظّره وموجهه فكرياً؛ أما التيار

---

(١) انظر: ثاوسند أوركس، إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية، ترجمة د. عبد الله بن مصلح النفيعي، ١٩٩٦، ص١٨.

الثاني فهو السلفية التقليدية المحافظة، ويمثله الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الذي بلغ تأثيره سائر أنحاء العالمين الإسلامي والعربي عموماً والمشرق العربي خصوصاً، وقد توفي الألباني في مدينة عمان سنة ١٩٩٩م، بعد أن أسس لسلفية تقليدية راسخة في المشرق العربي والعالمين العربي والإسلامي، بحيث كثر أتباعه وأنصاره في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي، فقد تتلمذ على يديه ودان له بالولاء عدد من العلماء الذين أسسوا في بلدانهم سلفيات مختلفة لها مميزاتها الخاصة بفعل تكيفاتها مع الظروف والأوضاع المختلفة؛ ففي العراق عمل الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي على نشر تراث شيخه الألباني، وفي الكويت برز الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق وهو الأب المؤسس للسلفية الكويتية، وفي اليمن ظهر الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، وفي مصر أبو إسحاق الحويني، وفي لبنان الشيخ سالم الشهال، وفي الأردن الشيخ محمد إبراهيم شقرة؛ وقد تناسل عن الجمع بين السلفية الحركية والألبانية سلفيات عديدة.

ـ ١ ـ
في سوريا

عرفت سوريا السلفية في مرحلة مبكرة من تاريخها الحديث، فقد تأثر جمع من الإصلاحيين الإسلاميين بالحركة الوهابية التي ظهرت في نجد على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، إذ برز عدد من العلماء الذين نافحوا عن الدعوة السلفية بتمثيلاتها المختلفة، فقد تحلق حول الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠م) مجموعة من طلبة العلم والعلماء والمفكرين والمصلحين أمثال: محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، الذي يعد أحد أبرز المدافعين عن الدعوة السلفية وتجديدها بنسختها الإصلاحية، وكذلك محمد جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤م)، ومحب الدين الخطيب (١٨٨٧ ـ ١٩٦٩م)، وشكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦م)، ومحمد بهجة البيطار (١٨٩٤ ـ ١٩٧٦م).

وعلى الرغم من وجود سلفية إصلاحية سورية في مرحلة مبكرة نسبياً، إلا أن التيار الديني العام للمجتمع السوري كان باتجاه الإسلام الصوفي والإسلام الشعبي، وقد ساهم في رسوخ هذا التيار تبني الدولة الوطنية عقب

الاستقلال له واستدخاله في أجهزتها الإيديولوجية، كمؤسسة الإفتاء والأوقاف والقضاء الشرعي، بحيث بات الإسلام الرسمي صوفياً شعبياً، في الوقت الذي تم فيه التعامل مع قوى الإسلام السياسي الحركي والجهادي بشكل عنيف، تُوِّج مع بداية الثمانينيات من القرن الماضي في عهد حافظ الأسد بتدمير مدينة حماة، وتشتيت جماعة الإخوان المسلمين وغياب تأثيرهم في الداخل بعد أن تم استئصالهم عسكرياً وقانونياً مع صدور القانون رقم ٤٩ بتاريخ ٧/ ٧/ ١٩٨٠، الذي ينص على الحكم بالإعدام على كل منتسب لجماعة الإخوان المسلمين.

تدين السلفية المعاصرة في سوريا بطابعها الإحيائي المحافظ بالفضل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩م)، الذي هاجر مع عائلته إلى دمشق عام ١٩٢٢م قادماً من ألبانيا، حيث أدرك الحقبة الاستعمارية التي خضع لها العالم الإسلامي، إذ وقعت سورية تحت وصاية الانتداب الفرنسي منذ عام ١٩٢٠م. نشأ الألباني في أسرة فقيرة محافظة دينياً، تلتزم بالمذهب الحنفي[٢]، وبدأت رؤيته السلفية تتبلور من خلال اطلاعه على مجلة «المنار» التي كانت يصدرها السيد رشيد رضا[٣]، وتتلمذ على يد بعض السلفيين الإصلاحيين أمثال محمد بهجة البيطار، وبدأ اهتمامه بالحديث النبوي مبكراً، وقد تلقى تعليماً موازياً بعيداً عن المدارس النِّظامية التي كان تخضع للسياسة الاستعمارية، إذ قامت المتغيرات السياسية والاجتماعية بدورٍ هام في مسارات تشكل شخصية الألباني، فإضافة إلى الدوافع الذاتية والحوافز الدنيوية، فإن الواجهة المذهبية الحنفية التي ورثها لم تكن تتمتع بقبول في الأوساط الشامية، وهي تخضع لتراتبية هرمية يصعب الدخول في دهاليزها الملتوية.

كرَّس الألباني معظم وقته للعناية بعلم الحديث، وشارك في النشاط الثقافي الذي ازدهر إبان الانتداب الفرنسي من أجل الحفاظ على الهوية الإسلامية، والتصدي لعمليات التغريب الثقافي الذي مارسته السياسة

---

(٢) محمد بن إبراهيم الشيباني، حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤، ١/ ٤٠٠.

(٣) عصام موسى هادي، محدث العصر الإمام محمد ناصر الدين الألباني كما عرفته، دار الصديق، الجبيل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص١١.

الاستعمارية الفرنسية[٤]، فقد ظهرت جمعيات ومجلّات عديدة إبان هذه الحقبة، وكانت مجلة «التمدن الإسلامي» الصادرة عن جمعية التمدن الإسلامي بدمشق من أهم المجلات التي تعامل معها الألباني، إذ نشر من خلالها عدداً من التحقيقات الخاصة بعلم الحديث، باسم «**سلسلة الأحاديث الصحيحة**» و«**سلسلة الأحاديث الضعيفة**»، مع تعليقاتٍ تبيِّن الآثار والفوائد التي تترتب على معرفة علم الحديث، والآثار السيئة على الأمة التي انتشرت بسبب شيوع الأحاديث الضعيفة[٥].

شهدت سوريا في ثلاثينيات القرن العشرين تأسيس جماعة الإخوان المسلمين من خلال جمعيّتها التي أُنشئت عام ١٩٣٩، وقد كان للإخوان عدد من الجمعيات في سائر أنحاء سوريا[٦]، وتحولت «شباب محمد»، في مؤتمرها الخامس عام ١٩٤٤، إلى مؤتمر تأسيسي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا ولبنان، بقيادة الدكتور مصطفى السباعي (١٩١٥ ـ ١٩٦٤م)، وكانت على صلة وثيقة بمكتب الإرشاد العام في مصر[٧].

ارتبط الألباني بعلاقة وثيقة مع الإخوان المسلمين، إلا أنه لم ينتمِ رسميًا إلى الجماعة، وكان مقرباً من الجناح السلفي من الإخوان الدمشقيين

---

(٤) ظهر إبان الفترة الاستعمارية الفرنسية عدد كبير من الجمعيات في سوريا، من أبرزها الجمعية الغراء التي أسست في بداية العشرينيات من القرن الماضي، وجمعية الهداية التي أسست عام ١٩٣٠، وجمعية التمدن الإسلامي التي أسست عام ١٩٣١، وجمعية التوجيه الإسلامي، وجمعية أعمال البر الإسلامي، وجمعية البر والأخلاق، إضافة إلى عدد آخر من الجمعيات التي تبنت أُسُساً ثقافيةً متشابهة تهدف إلى محاربة المنهج التغريبي الاستعماري. انظر: د. الحبيب الجنحاني، **الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا**، ضمن: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص١٠٥ ـ ١٥٤.

(٥) محمد ناصر الدين الألباني، **خطبة الحاجة**، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ، ص٦، وهي من الرسائل التي نشرها الألباني في مجلة «التمدن» كما أشار في المقدمة.

(٦) سبق تأسيس جمعية الإخوان المسلمين عددٌ من الجمعيات، أمثال: جمعية «دار الأرقم» في حلب عام ١٩٣٦، و«جمعية الرابطة الدينية» في حمص، و«أنصار الحق» في دير الزور عام ١٩٣٩، وكانت عبارة عن واجهات لجماعة الإخوان، واجتمعت لاحقاً تحت اسم «شباب محمد». انظر: د. إسحاق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بيروت للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٥٢، ص١٢٢ ـ ١٢٤.

(٧) محمد جمال باروت، سورية، أصول تعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية، ضمن **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تحرير: د. فيصل دراج، وجمال باروت، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.

بزعامة السباعي ومحمد المبارك، ثم عصام العطار وزهير الشاويش، ودخل في سجالات عديدة مع الجناح الأشعري الصوفي لإخوان حلب بزعامة عبد الفتاح أبو غدة، وحماة بزعامة سعيد حوى[٨]. ومن أبرز أتباع الشيخ الألباني من الجناح السلفي الإخواني السوري الذين كان لهم أثر بالغ في تحولات السلفية الوهابية المعاصرة في الخليج العربي عموماً والسعودية خصوصاً محمد المبارك (١٩١٢ ـ ١٩٨٢م)، ويُعتبر أحد أبرز القادة التاريخيين للإخوان المسلمين في سوريا، فقد عُيّن المبارك خلال الفترة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٢ وزيراً للأشغال العامة ثم وزيراً للمواصلات ثم وزيراً للزراعة.

واستمر نشاط محمد المبارك حتى عام ١٩٥٨، وقد تولى عمادة كلية الشريعة في جامعة دمشق (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣)، وذلك بعد عميدها الأول الأستاذ الدكتور مصطفى السباعي، وفي عام ١٩٦٩ اقترح عليه وزير المعارف في المملكة العربية السعودية العمل فيها، فقبل واختار الإقامة في مكة المكرمة، وعُيّن أستاذاً ورئيساً لقسم الشريعة والدراسات الإسلامية في كلية الشريعة بمكة المكرمة، وكان عارفاً بوضعها لأنه كان قد اشترك في وضع خطتها وبعض مناهجها في عام ١٩٦٤، وبقي في هذا العمل أربع سنوات، ثم عُيّن أستاذاً باحثاً ومستشاراً في جامعة الملك عبد العزيز بجدة. ومن أبرز الشيوخ والعلماء السوريين الذين ساهموا في ولادة التيار الصحوي السعودي الذي جمع بين السلفية الحركية الإخوانية القطبية والسلفية النجدية الوهابية مع المبارك الشيخ علي الطنطاوي والدكتور محمد أمين المصري ومحمد المجذوب، وغيرهم، بالاشتراك مع نظرائهم من الإخوان في مصر أمثال محمد قطب، ومن العراق أمثال محمد أحمد الراشد[٩].

ويعتبر محمد سرور بن نايف زين العابدين أحد أبرز الفاعلين السوريين المعاصرين في التيار السلفي المعاصر، فقد تمكن من تأسيس سلفية خاصة

---

(٨) محمد ناصر الدين الألباني، كشف النقاب عما في كلمات أبي غدة من الأباطيل والافتراءات، من دون ناشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٥.

(٩) حول تأثير التيار الإخواني السلفي السوري والمصري والعراقي على السلفية الوهابية وظهور التيار الصحوي في السعودية، انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، مرجع سابق، ص٥٦ ـ ٨٦.

باتت تعرف بـ «السرورية»، وقد بدأ سرور حياته ناشطاً في صفوف جماعة الإخوان في سوريا، في حقبة الخمسينيات، واقترب من التيار القطبي في الجماعة، إذ برزت ميوله السلفية بتأثير سيد قطب وناصر الدين الألباني، وشرع بمواجهة الميول الاحتوائية والبراغماتية للإخوان، وقد غادر سوريا إلى السعودية في العام ١٩٦٥، وهناك اشتغل في تدريس الرياضيات والدين في حائل والبريدة، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية قبل أن تأمره السلطات السعودية في عام ١٩٧٣ بمغادرة البلاد، متوجّهاً إلى الكويت، لفترة محدودة، ثم ليقيم في لندن، ويؤسس مدرسة سلفية جديدة.

خلال وجوده في السعودية، ترك سرور جماعة الإخوان، ويختلف الباحثون فيما إذا كان أسّس جماعته الخاصة في القصيم (حيث كان يقيم) أم أنّ دوره اقتصر على التأثير الفكري والسياسي، من دون التنظيمي؛ إذ يشير الباحث الفرنسي ستيفان لاكروا إلى أنّه أسس جماعته الخاصة، لكنه بقي الأب الروحي لها، فيما تولى الأمور التنظيمية شخص اسمه فلاح العطري، وكان يُنظر للجماعة التي أسسها في البداية باعتبارها جماعة إخوانية، قبل أن تبرز الفروقات بينها وبين الجماعات الإخوانية الأخرى، بتأكيد أبنائها على أهمية الجانب العقائدي والعلمي الشرعي في الدعوة[١٠].

وعلى الرغم من خروج محمد سرور من السعودية إلّا أنّ تلاميذه المتأثرين به تزايدوا، والأفكار الجديدة التي بدأ يطرحها داخل الأوساط السلفية وصلت مدًى واسعاً، وأخذ خصومهم يطلقون عليهم وصف «السروريين»، واشتهروا بالجمع بين السلفية في جانبها العقائدي والعلمي من جهة، والحركية الإخوانية، والاهتمام بالشأن السياسي والحديث فيه من جهةٍ أُخرى، على خلاف التوجه العام لدى المؤسسة التقليدية السلفية، التي قبلت بتقاسم الأدوار بين المجالين الديني والسياسي.

لم يتوقف نشاط محمد سرور في لندن، وبقي تأثيره ملحوظاً في أوساط السلفيين في السعودية، بل وفي خارجها، وأسس في الثمانينيات المنتدى الإسلامي، ثم أصدر مجلة السنّة، التي تلقفها بشغف الشباب السلفي في حقبة التسعينيات، على الرغم من منعها في أغلب الدول العربية.

---

(١٠) انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٩٥ ـ ١٠١.

وفي هذه المرحلة أصبح الألباني أحد أبرز الرُّموز السلفية محلياً وعالميًّا، فشرع بالعمل على بلورة رؤيته الخاصة للعالم بشكل أكثر وضوحاً، وعقب سيطرة البعث على الحكم في سوريا تعرَّض للاعتقال والسجن مرتين، بسبب نشاطه ورحلاته ودروسه التي كان يقوم بها في المساجد وبعض المجالس في سائر أنحاء سوريا، واعتُقل عدة أشهر عام ١٩٦٧ بسبب وشايات بعدم تأييده الحكم القائم، لكون هذا الحكم لا يحكم بالإسلام[١١]، ومن جملة التهم التي وجهت إليه أنه يقوم بدعوة وهابية تشوّش على المسلمين[١٢]. ومع بروز توجهه السلفي دُعي للتدريس في السعودية، حيث التحق بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة عند تأسيسها من عام ١٣٨١هـ إلى ١٣٨٣هـ، واختير عضواً للمجلس الأعلى للجامعة من عام ١٣٩٥ إلى ١٣٩٨هـ.

بدأت رؤية الألباني للسلفية التقليدية تتبلور بشكلٍ واضح بعد فشل السياسات التي اتبعتها الجماعات السلفية المختلفة في العالم الإسلامي، فقد آلت السلفية الإصلاحية إلى الضمور بعد وفاة الأفغاني وعبده ورضا، أما السلفية الوطنية في المغرب فقد فقدت بريقها عقب الاستقلال وذهاب الاستعمار المباشر وغياب شخصيات كارزمية وعلمية أمثال علال الفاسي ومالك بن نبي، وفي السعودية أخذت السلفية الوهابية بالانحسار والانشقاق بعد أن تحولت إلى هيئات ومؤسسات ضعيفة داخل الدولة، وفي الوقت نفسه الذي شهد فيه العالم العربي صعوداً للتيار القومي واليساري، وهيمنته على مجمل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وانحسار الفكر الإصلاحي الإسلامي، ظهرت تيارات إسلامية أكثر راديكالية وثورية، تبنت خطاباً سلفياً جهادياً بعد أن فشلت الدولة القومية في تحقيق الاستقلال التام، وتحقيق التقدم والازدهار، وكانت هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ لحظة تاريخية فارقة في تحديد المسار الفكري والسياسي للدعوة السلفية التقليدية الألبانية، فبعد الصراعات الدامية بين الإخوان المسلمين والنظام في سوريا استقر الألباني

---

(١١) محمد ناصر الألباني، السلسلة الصحيحة، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ٧/ ٦١٦.

(١٢) إبراهيم محمد العلي، محمد ناصر الدين الألباني، محدث العصر وناصر السنة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص٢٦.

في الأردن عام ١٩٨٠ حتى وفاته[١٣].

وامتازت نهاية السبعينيات في العالم العربي بظهور الحركات الإسلامية السلفية الجهادية، فقد ظهرت في مصر جماعتا الجهاد والجماعة الإسلامية، وفي أفغانستان كان الجهاد الأفغاني قد دخل مرحلة الاستقطاب العالمي وتدشين ظاهرة «الأفغان العرب» بفضل عبد الله عزام، ثم تأسيس تنظيم «القاعدة» بزعامة بن لادن، وفي السعودية ظهرت حركة جهيمان، وكان الألباني قد اتُّهم بأنه المنظر الرئيس لهذه الحركة[١٤]، ومُنع إثرها من دخول السعودية، ولعلّ هذه الأحداث قد حملت الألباني على بلورة رؤية محددة في العمل الإسلامي، من أجل إقامة الخلافة ودولة الشريعة، قوامها الإيمان بـ «التصفية والتربية» كطريق بديل من أجل استئناف الحياة الإسلامية.

في سوريا ظهرت «الطليعة المقاتلة للإخوان»، التي تعتبر بداية بروز السلفية الجهادية في سوريا، وكان مروان حديد (اعتقل ومات عام ١٩٦٧) أحد أبرز السلفيين القطبيين في سوريا، قد وضع لبناتها الأولى وأصبح الأب الروحي للسلفية الجهادية السورية[١٥]، وقد ظهر لاحقاً عدد من منظري السلفية الجهادية في العالم من أتباع الطليعة المقاتلة، ومن أبرزهم أبو مصعب السوري، وهو الاسم الحركي لمصطفى عبد القادر ست مريم، ويُعرف بعمر عبد الحكيم[١٦]، وأبو بصير الطرسوسي مصطفى عبد المنعم

---

(١٣) محمد ناصر الدين الألباني، **رفع الأستار عن أدلة القائلين بفناء النار**، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ص٥.

(١٤) اتهم الألباني بأنه كان خلف ثورة جهيمان من الناحية الفكرية، وظهرت رسائل ومؤلفات لعدد من السلفيين في السعودية تتهمه بتصدير أفكاره السياسية. انظر كتابات الدكتور موسى الدويش، خصوصاً كتابه **التوجه السياسي الحركي عند الشيخ محمد ناصر الدين الألباني**، ود. عبد اللطيف باشميل، **الفتح الرباني في الرد على أخطاء دعوة الألباني**، وانظر في هذا السياق كتابات عبد العزيز العسكر.

(١٥) حول تجربة «الطليعة المقاتلة» في سوريا، انظر: فادي شامية، **الإخوان المسلمون والطليعة المقاتلة والعلاقة مع السلطة**، ضمن **الإخوان المسلمون في سوريا**، مؤلف جماعي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب الثاني والثلاثون، آب/أغسطس ٢٠٠٩، ص١٥٢ ـ ١٨١.

(١٦) لمزيد من التفصيل حول (أبو مصعب السوري) والسلفية الجهادية السورية، انظر: مراد بطل الشيشاني، أبو مصعب السوري والجيل الثالث من السلفيين الجهاديين، ضمن **الإخوان المسلمون في سوريا**، مؤلف جماعي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب الثاني والثلاثون، آب/أغسطس ٢٠٠٩، ص١٠١ ـ ١٢٨.

حليمة، وقد برز نجم الشيخ محمود قول آغاسي في مدينة حلب، إبان الاحتلال الأمريكي للعراق، بخطابه السلفي الجهادي، وبتدريب مجموعات من أتباعه على القتال في العراق تحت سمع وبصر الحكومة، التي كانت تستخدمه لمصلحتها، وقد اغتيل في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧[١٧].

استقرت الرؤية السلفية الإحيائية المحافظة للألباني، إذ التف حوله عدد من الشباب وطلبة العلم الشرعي، ليشكلوا اتجاهاً سلفياً يتوفر على رؤية تقليدية خاصة في العمل الإسلامي، وتمتع الألباني في سوريا بدعم جمع من العلماء السلفيين الإصلاحيين وتشجيعهم، أمثال: محمد بهجة البيطار، والشيخ عبد الفتاح الإمام، والشيخ حامد التقي، والشيخ توفيق البزرة؛ وبرزت السلفية التقليدية الألبانية في سوريا مع عدد من طلابه في سوريا، خصوصاً محمد عيد عباسي، الذي اعتقل في بداية الثمانينيات لمدة ١٢ عاماً من دون تحقيق أو محاكمة، ونسيب الرفاعي، ومحمود مهدي استنبولي، ونافع الشامية، وعلي خشان، وخير الدين الوانلي، وأحمد سلام، وعدنان عرعور؛ كما برز الشيخ عبد القادر الأرناؤوط كسلفي مستقل تركزت جهوده على الاشتغال بعلم الحديث وتحقيق التراث.

بدأ الألباني في هذه المرحلة يطور مقولةً سوف تصبح شعاراً لدعوته، وهي «التصفية والتربية»، وهي ترجمة عملية للسلفية التقليدية التي بشر بها من خلال الدروس التي كان يلقيها في جولاته في مختلف مدن سوريا ومحافظاتها، إضافة إلى الدروس التي كان يُدعى لإلقائها في الأردن عن طريق الإخوان المسلمين، خصوصاً شعبة الزرقاء، التي كانت أقرب إلى الاتجاه السلفي، وكان من أعضائها الشيخ عبد الله عزام، وذيب أنيس، وكان يحضرها عدد من المشايخ والأساتذة في الأردن، أمثال: الدكتور أحمد نوفل والأستاذ محمد إبراهيم شقرة، وغيرهم[١٨].

وعلى الرغم من اشتغال الألباني بالكتابة والتأليف والدعوة، إلا أنه بقي

---

(١٧) رزان زيتونة: الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق، ضمن الإخوان المسلمون في سوريا، المرجع السابق، ص٢٧١.

(١٨) حسن أبو هنية، إشكالية العلاقة بين الإخوان المسلمين والسلطة في الأردن، بحث غير منشور، ص٤٥.

يعمل في دكانٍ له في مهنة تصليح الساعات التي أخذها عن والده، والتي كانت مكاناً للدعوة والدراسة في الوقت نفسه، وعندما ضاقت عن استيعاب الحضور والأتباع استأجر أتباعه وأنصاره مكاناً مستقلاً خاصاً بالدعوة السلفية وتلقي العلوم الشرعية للشيخ الألباني، ثم تفرّغ بعدها للعمل مع المكتب الإسلامي الذي تولى نشر التراث السلفي التاريخي والوهابي، وكان صاحب المكتب الإسلامي الأستاذ زهير الشاويش أحد رموز التيار الإخواني السلفي، وتمكن الألباني في هذه الفترة من إخراج عدد كبير من مؤلفاته، وفي مقدمتها «**إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**» عن طريق المكتب الإسلامي برعاية الشاويش[(١٩)].

وفي أواخر الستينيات بدأ نجم الألباني يسطع في سماء السلفية، فكثر أتباعه وأنصاره في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي، فقد تتلمذ على يديه ودان له بالولاء عدد من العلماء الذين أسسوا في بلدانهم سلفيات مختلفة لها مميزاتها الخاصة بفعل تكيفاتها مع الظروف والأوضاع المختلفة؛ ففي العراق عمل الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي على نشر تراث شيخه الألباني، وفي الكويت برز الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق وهو الأب المؤسس للسلفية الكويتية، وفي اليمن ظهر الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، وفي مصر برز أبو إسحاق الحويني، وفي لبنان الشيخ سالم الشهال، وفي الأردن الشيخ محمد إبراهيم شقرة؛ ولم تكن للألباني اهتمامات سياسية مباشرة[(٢٠)]، إذ لم يُعرف عن الشيخ دخوله المعترك السياسي، ولا التنظير والتأليف في المسائل السياسية، باستثناء الفتاوى المختلفة التي كان يصدرها بعد سؤاله واستفتائه في قضايا معينة، وهي مسجلة على عدد كبير من الأشرطة[(٢١)].

---

(١٩) بلغت مؤلفات الألباني أكثر من ٢١٦، بين مجلدات ورسائل، ومعظمها يتعلق بعلم الحديث، تصحيحاً وتضعيفاً، انظر: سمير بن أمين الزهيري، **محدث العصر الألباني**، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ. وإبراهيم محمد العلي، محمد ناصر الدين الألباني، **محدث العصر وناصر السنة**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

(٢٠) محمد حامد الناصر، **علماء الشام في القرن العشرين**، دار المعالي، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص١٧٠ ـ ١٧٥.

(٢١) تعمل المكتبة الإسلامية لصاحبها نظام سكجها على تفريغ أشرطة الشيخ الألباني منذ أكثر من عشرة أعوام، وقد بلغت فتاواه أكثر من ثمانية عشر مجلداً، وسوف يتم طباعتها قريباً، وتمثل هذه =

في الثورة: عودة السلفية والسلفيين

دخلت السلفية السورية في منعرجات وشهدت تحولات مع بدء الحركة الاحتجاجية السلمية وانتقال الثورة إلى خيار «العسكرة»، وتحولت قوى سلفية محافظة «ألبانية» وقوى سلفية حركية إخوانية «قطبية» إلى التسلح بانتظار ما ستفضي إليه مسارات الثورة، وظهرت عليها توجهات تؤسس للمشاركة والتعددية؛ فقد أسس لؤي الزعبي ـ أحد أعضاء تنظيم الطليعة المقاتلة المتأخرين ـ حركة «المؤمنون يشاركون»، وانضم أحد أبرز تلاميذ الألباني، وهو محمد عيد عباسي، إلى مسار الثورة ضمن «هيئة الإنقاذ الوطني» في سورية، التي يرأسها المعارض البارز هيثم المالح، كما شارك من تلاميذ الألباني الشيخ عدنان العرعور وبات أحد رموز الثورة المسلحة، ودخل في مناصرة الثورة والتنظير لها الشيخ محمد سرور زين العابدين، وفي هذا السياق تحولت تيارات سلفية عديدة في سوريا إلى العسكرة وتبني التوجه الجهادي، وبرزت مجاميع سلفية جهادية عديدة، وفي مقدمتها «جبهة النصرة لأهل الشام»، بانتظار ما ستسفر عنه الثورة وآليات تعامل التيار السلفي مع مرحلة ما بعد الثورة.

مع إرهاصات الثورة السورية، ونتيجةً لغياب الأطر الأيديولوجية والحركية الإسلامية عن الحراك الشعبي، وجرّاء الدعم الخارجي السياسي والإعلامي للاحتجاجات في سوريا، ظهر دور واضح للسلفيين في الثورة السورية، وبرز اسم عدد من الشيوخ، في مقدمتهم عدنان عرعور في فضائية «صفا» السلفية، وملأ السلفيون الفراغ بصورة فاعلة[٢٢].

كما ظهرت إلى العلن في مناطق حوران (درعا وريفها) حركة «المؤمنون يشاركون»، التي يقودها لؤي الزعبي، ويصنّف الزعبي حركته بـ «السلفية الحركية»، وقد شارك في القتال الأفغاني في الثمانينيات، ثم في القتال في

= الفتاوى مصدراً مهماً لدراسة حياة الشيخ الألباني وتوجهاته، فالكتب التي قام على تأليفها وتحقيقها تختص بعلم الحديث، باستثناء بعض الرسائل الصغيرة التي لا يمكن من خلالها تتبع رؤية الشيخ ومنهجه بشكل كامل، كما أن معظم من ترجم له من تلاميذه يقتصر على عنايته بعلم الحديث، والاعتراضات والانتقادات الموجهة إليه، ولا يمكن الاستفادة منها في تبين منهج الشيخ الألباني ودعوته.

(٢٢) المرجع السابق، ص (١١٦٧ ـ ١١٦٩).

البوسنة والهرسك، واعتُقل في سوريا عدة سنوات[٢٣].

شاركت حركة «المؤمنون يشاركون» في بداية الثورة في احتجاجات سلمية وأنشطة مختلفة دعوية، وأعلن في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ عن عزم الحركة حمل السلاح لمواجهة قمع النظام السوري للاحتجاجات السلمية، لكن لم تبرز أي نشاطات عسكرية ملحوظة للحركة خلال الفترة التالية[٢٤].

على الرغم من اختلاف مواقف السلفيين العرب عموماً من الثورات والاحتجاجات الشعبية العربية ضد الأنظمة القائمة، إلّا أنّهم اتحدوا في العداء للنظام السوري، فدعموا الثورة بالوسائل المتاحة؛ إعلامياً وفكرياً وسياسياً، واتفق السلفيون على عدم شرعية النظام السوري، وتميّز الخطاب السلفي في توصيف النظام بالطائفي واللاديني.

في مراحل لاحقة ساهم السلفيون السوريون في الخارج بتوفير دعم مالي وإنساني وإعلامي للثورة السورية، وشاركت أغلب الاتجاهات السلفية في ذلك، وساعدت على نمو الأفكار السلفية في الداخل، وتأثّرت فصائل مسلّحة وهيئات خيرية بهذا الخطاب والدعم بصورة ملحوظة.

إلّا أنّ التمايز بين الاتجاهات السلفية بقي أمراً صعباً، تحت ضغط الصراع الداخلي المسلّح، وجرّاء الفوضى في الساحة الداخلية، **فكانت الصيغة الغالبة على عدد كبير من هذه الجماعات والتيارات هي الطابع الإسلامي مع مسحة سلفية في الخطاب والأفكار، ساهم في ذلك وجود سيولة شديدة في أفكار الأعضاء والأنصار لهذه الجماعات، ممّا يجعل من عملية تصنيفها وبناء خارطتها أيديولوجياً بمثابة أمر معقّد، ومسألة خلافية ومتحركة، تبعاً للتغيرات التي تشهدها الساحة المحلية، وتطور الفصائل المسلّحة نفسها.**

يضع الباحث د. عبد الرحمن الحاج تصنيفاً أكثر دقّة وإحاطة لهذه الفصائل السلفية المسلّحة؛ إذ يميّز بين (أولاً) الجهادية التي ترتبط بالقاعدة

---

(٢٣) انظر مقابلة مع لؤي الزعبي عبر فضائية العربية، مع الإعلامية جزيل خوري، في بداية الاحتجاجات السورية، يمكن مشاهدتها على الرابط التالي على موقع اليوتيوب:
<http://www.youtube.com/watch?v=Z_b2xeQ5pGY>.

(٢٤) <http://syr-now.net/index.php?d=34&id=37350>.

بصورة واضحة، مثل جبهة النصرة، والدولة الإسلامية في العراق والشام وكتيبة المهاجرين، و(ثانياً) سلفيي الخلافة المؤجّلة، وهي السلفية الجهادية (ومعها الحركية)، ذات الطبعة المحلية أو الوطنية، على حد تعبير أحمد أبازيد، والأقرب إليها الجبهة الإسلامية، تحديداً أحرار الشام الإسلامية والفجر، (ثالثاً) السلفيين التقليديين الجهاديين، مثل لواء الإسلام، ويمكن أن نضيف إليه قسماً (رابعاً) وهو الفصائل الإسلامية المختلطة، التي تقترب من «المسحة السلفية»، مثل كتائب التوحيد والفاروق، والفاروق الإسلامية[٢٥].

وإذا كان المشهد السلفي السوري يمتاز اليوم بأنّه متحرك ومتغير وليس ثابتاً على خارطة معينة، فإنّ هنالك تقسيماً أساسياً برز في بداية الثورة بين اتجاهات متعددة، أخذت أشكالاً وصيَغاً حركية مختلفة ومتحولة خلال الفترات اللاحقة، وأبرز هذه الاتجاهات:

أولاً ـ في مقدمة الفصائل السلفية من حيث الحضور والدور والبروز، تلك التي يطلق عليها عبد الرحمن الحاج «سلفية الخلافة المؤجلة»، وتتمثل بالجبهة الإسلامية السورية، واللون الذي يطغى عليها هو السلفي، وهو الصبغة التي تميّز فصائلها الرئيسة، وهي الأكثر أهمية وانتشاراً، إذ تنشط في أغلب المحافظات السورية، وقد تأسست في شهر تموز/يوليو ٢٠١٢، من ١١ فصيلاً أساسياً، أبرزها حركة أحرار الشام، وحركة الفجر، ولواء الحق، وكتائب حمزة بن عبد المطلب، والطليعة الإسلامية، ومصعب بن عمير[٢٦].

أعلنت الجبهة في ميثاقها الأساسي بأنّها تسعى لإسقاط النظام السوري الحالي، ولإقامة مجتمع مسلم حضاري، وأنّها تلتزم بمنهج أهل السنة

---

(٢٥) انظر: عبد الرحمن الحاج، السلفية والسلفيون في سورية، من الإصلاح إلى الجهاد، دراسة منشورة على موقع مركز الجزيرة للدراسات، ٢٦ أيار/مايو ٢٠١٣، نسخة الـ PDF، ص٩ - ١٢. على الرابط التالي:

<http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2013/5/26/2013526152942471621Salafism%20and%20Salafis%20in%20Syria.pdf>.

(٢٦) انظر المرجع السابق، ص١١، وكذلك: هارون ي. زيلين، «الجبهة الإسلامية السورية»: قوة متطرفة جديدة، ٤ شباط/فبراير ٢٠١٣، معهد واشنطن لدراسات الشرق الأدنى، يمكن قراءة التقرير على الرابط التالي:

<http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/the-syrian-islamic-front-a-new-extremist-force>.

والجماعة بفهم السلف الصالح[٢٧].

تمثّل الجبهة الصيغة المحلية ـ الوطنية من السلفية ذات الطابع الجهادي، بخلاف الفصائل التي تنتمي إلى القاعدة، وأغلب أعضائها من السوريين. وأحد أبرز قادة الجبهة هو حسان عبود «أبو عبد الله»، من حركة أحرار الشام الإسلامية، وتحظى بتأييد أحد أبرز شيوخ السلفية الجهادية عالمياً ـ سابقاً ـ أبو بصير الطرطوسي، الذي يمثّل لواء الفجر[٢٨].

أبرز فصائل هذه الجبهة هي حركة أحرار الشام الإسلامية في حلب وإدلب والمناطق الشمالية بصورة خاصة[٢٩]، ولواء الحق في حمص (قائده يدعى «أبو راتب»)[٣٠]، وحركة الفجر الإسلامية في إدلب وريف حماة[٣١]، والطليعة الإسلامية المقاتلة، وكتائب حمزة بن عبد المطلب، وسرايا المهمات الخاصة في دمشق.

تتعاون الجبهة مع باقي الفصائل المسلّحة، ولا تنضوي تحت راية الجيش الحر، واشتركت مع جبهة النصرة ولواء التوحيد في إقامة هيئات شرعية لفض الخصومات الحقوقية بين الناس في أكثر من مكان.

---

(٢٧) يمكن قراءة نص وثيقة الميثاق الأساسي للجبهة على الرابط التالي:
<https://docs.google.com/document/d/1fACS9tltlmZDmomlB1ZtiJLZaAckWOT0yhtRwoskgIE/edit?pli=1>.

(٢٨) مقابلة خاصة مع أحمد أبازيد، مصدر سابق. وانظر كذلك تقرير «انشقاقات واصطفافات داخل الجبهة الإسلامية السورية»، موقع العربي بريس، ١٢ ـ ٢ ـ ٢٠١٣، الرابط التالي:
<http://www.arabi-press.com/?page=article&id=60968>.

(٢٩) انظر الموقع الرسمي لحركة أحرار الشام الإسلامية، الرابط التالي:
<http://www.ahraralsham.com/>.

(٣٠) انظر الإعلان عن تأسيس لواء الحق في شهر آب/أغسطس ٢٠١٢ في حمص، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=RML-YeQGBoo>.

قُتل أبو راتب في بداية العام ٢٠١٦، في ريف حمص، على يد مجهولين، وكان قد انضم في وقت سابق إلى حركة أحرار الشام، وإلى الجبهة الإسلامية، وأصبح مسؤول الحركة في ريف حمص، انظر: صحيفة مصدر الالكترونية، ٦ كانون الثاني/يناير ٢٠١٦، الرابط التالي:
<http://zamanmasdar.net/2016/01/06/2390/>.

(٣١) انظر صفحة محبي حركة الفجر الإسلامية على موقع الفيس بوك، الرابط التالي:
<https://www.facebook.com/ifajr>.

ثانياً ـ جبهة تحرير سوريا الإسلامية[٣٢]، وهي ذات طابع إسلامي عام مختلط في تأثره بالمدارس السلفية والإخوانية والتحريرية، وإن كانت تتميّز بياناتها ومواقفها وخطاباتها بحضور المسحة السلفية غالباً، وتتشكل من ألوان من الخطاب السلفي، ما بين الاقتراب من الوطني والتقليدي، وتنضوي أغلب فصائلها تحت راية الجيش الحرّ، ويتولى اليوم قيادتها أحمد عيسى من صقور الشام، ومديرها التنفيذي محمد علوش[٣٣].

من أبرز هذه الفصائل لواء التوحيد في حلب، ويتولى قيادته عبد القادر صالح[٣٤]، من قيادات المجلس العسكري، وكتائب الفاروق التي يتولى زعامتها أسامة الجنيدي (وهو محامي)، وحضورها الرئيس في محافظة حمص[٣٥]، والفاروق الإسلامية (أمجد البيطار) في ريف حماة[٣٦]، ومعهم ألوية صقور الشام (أحمد عيسى)، وينشط في إدلب وريف حماة بدرجة كبيرة[٣٧]، ولواء الإسلام (من ضمن مجموعة أنصار الإسلام التي حدثت فيها خلافات وانشقاقات)، وينشط بصورة خاصة في ريف دمشق، وقائده البارز زهران علوش، وهو خريج الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في السعودية، ذو توجه سلفي، واعتقل في فترة الأسد لنشاطه الدعوي والسلفي[٣٨].

ومن الفصائل المكونة للجبهة، كتائب عمرو بن العاص في حلب وريفها، والناطق باسمها هو داليا شمس، وصقور الكرد في القامشلي،

---

(٣٢) انظر الموقع الرسمي لجبهة تحرير سوريا الإسلامية، على الرابط التالي:
<http://syrialiberationfront.com/>.

(٣٣) مقابلة خاصة مع أحمد أبازيد، مرجع سابق، وكذلك: عبد الرحمن الحاج، السلفية والسلفيون في سوريا، مرجع سابق، ص١٢.

(٣٤) انظر الموقع الرسمي للواء التوحيد، على الرابط التالي:
<http://lewaaltawheed.com/>.

(٣٥) انظر الموقع الرسمي لكتائب الفاروق، على الرابط التالي:
<http://www.al-farok.com/>.

(٣٦) انظر صفحة الفاروق الإسلامية على موقع الفيس بوك، الرابط التالي:
<https://www.facebook.com/ALFAROQISLAMIC>.

(٣٧) انظر الموقع الرسمي لصقور الشام على الرابط التالي:
<http://shamfalcons.net/>.

(٣٨) مقابلة خاصة مع أحمد أبازيد، مصدر سابق.

ومجلس ثوار دير الزور[٣٩].

على الصعيد المدني، تأسست «هيئة الشام الإسلامية»، وتتكوّن من شخصيات إسلامية وسلفية، ويسيطر على مفاصلها الرئيسة التيار السروري (السلفي الحركي)[٤٠]، ولها نشاط واسع في مختلف مناطق سورية على الصعيد الإغاثي والدعوي والإنساني، إذ تقدم خدمات طبية وتعليمية وتساعد المجتمع المحلي على مواجهة الصعوبات الشديدة في تأمين الحاجات الأساسية خلال الأحداث الجارية، وتصدر مجلة بعنوان «نور الشام»[٤١].

توضّح الهيئة في ميثاقها التأسيسي بأنّها تسعى إلى «تمكين دين الله في الأرض»، والحفاظ على الهوية الإسلامية في سوريا، وتتحدث عن رؤيتها للمواطنة والعلاقة بين الأديان والطوائف، وعن دورها في التنمية الاجتماعية، وبدأت التفكير خلال الفترة الماضية بتأسيس حزب إسلامي يمثّل توجّهاتها الفكرية والسياسية[٤٢].

إلى جوار ذلك برزت في العام ٢٠٠٦ حركة العدالة والبناء، وتأسست في لندن من أبناء السلفية الحركية ومنشقين عن جماعة الإخوان المسلمين، ويعتبرها باحثون صيغة مطوّرة عن السلفية، ويُعدّ أنس العبدة (ابن الشيخ محمد العبدة، من المحسوبين على السلفية الحركية، وصديق محمد سرور زين العابدين) من أبرز قياداتها، وعلى الرغم من نشاطها السياسي الملحوظ في الخارج، إلّا أنّها لا تمتلك حضوراً كبيراً على أرض الواقع في سوريا[٤٣]، فيما يرفض سرور زين العابدين اعتبار هذه الحركة امتداداً للاتجاه الفكري الذي يمثّله، ويؤكّد أنّه لا يتوافق معها[٤٤].

(٣٩) انظر: الموقع الرسمي لجبهة تحرير سوريا، نافذة مكونات الجبهة، على الرابط التالي:
<http://syrialiberationfront.net/%d9%85%d9%83%d9%88%d9%86%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%a8%d9%87%d8%a9/>.

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) مقابلة خاصة مع حسان الصفدي، مرجع سابق.

(٤٢) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد سرور زين العابدين في منزله في عمان، حي الشميساني، يوم السبت ٢٣/٨/٢٠١٣.

(٤٣) المرجع السابق.

(٤٤) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد سرور زين العابدين، مصدر سابق.

من رحم الاتجاه الأيديولوجي السلفي - التقليدي أيضاً ولدت جبهة الأصالة والتنمية (في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١)، تأسست في المنطقة الشرقية، وفي قلبها مدينة دير الزور، ذات الطابع العشائري، ولها فروع وألوية في مختلف مناطق سوريا؛ الشرقية، والوسطى، والجنوبية والشمالية، والغربية؛ وتشير هيكليتها إلى أنّها تضم قرابة ٣٠ لواء وكتيبة، لكن حضورها العسكري البارز يقع في المنطقة الشمالية، كما يظهر في الزخم الأكبر لعملياتها ونشاطها العسكري.

تتكوّن الجمعية من جناحين رئيسين: مدني وعسكري، المدني تمثله بدرجة رئيسة «جمعية أهل الأثر»، بينما العسكري يتمثل في «جيش الأصالة والتنمية»، وتعلن الجمعية أنّها تسعى إلى إسقاط نظام الأسد، وتوحيد الفصائل المختلفة تحت رايتها، وضبطها بأسس منهجية تقوم على الالتزام والعدل، وتشير إلى أنّ سبب تأخر النصر في سوريا يكمن في التشتت والفرقة ما بين الفصائل المسلحة وفي أوساط المعارضة السياسية.

وتؤكّد الجمعية أنّ هدفها يتمثل بعد إسقاط نظام الأسد بإقامة مجتمع حضاري يقوم على العدل والتسامح والتعايش بين الفئات المختلفة، ومن الواضح أنّها تتجنب إصدار موقف واضح ومحدد من النظام الديمقراطي، في المقابل تعلن أنّها ستتحول في مرحلة ما بعد نظام الأسد إلى منظمة مدنية منتخبة وتشارك في التأسيس للنظام السياسي الجديد[٤٥].

أُثير نقاش واسع حول تشكيل جبهة الأصالة والتنمية، إذ يشير مراقبون إلى أنّها تتمتع بدعم مالي سخي من الخارج، وأنّها تمكنت من استقطاب وتجنيد قيادات عسكرية وضم ألوية فاعلة بما تملكه من موارد ومصادر للتمويل والتسليح والقدرات اللوجستية، أمينها العام هو عبد القادر دعفيس، ونائبه د. خالد الحماد، ويلاحظ من خلال الإعلان عن الجبهة أنّ أحد قادتها هو مناف طلاس، الضابط المنشق المعروف، الذي كان يتولّى سابقاً قيادة كتائب الفاروق قبل أن يتم فصله عن القيادة بسبب الإيقاع به في قضية

(٤٥) انظر الموقع الرسمي للجبهة؛ رؤيتها، من نحن، على الرابط التالي:
<http://www.asala-tanmia.com/lk-kpk>.

اعتبرتها الهيئة السياسية في كتائب الفاروق مخلة بموقع القيادة، فعزلته[٤٦].

يذهب مراقبون أبعد من ذلك إلى القول بأنّ هذه الجبهة هي استنساخ لتجربة «الصحوات» في العراق، التي تشكلت في الأنبار، المنطقة العشائرية في العراق، في العام ٢٠٠٧، وكان الهدف منها القضاء على نفوذ القاعدة المتزايد، وهي اليوم تقوم بوظيفة مزدوجة شبيهة الوقوف في وجه القاعدة، وفي الوقت نفسه مقاومة النظام السوري والنفوذ الإيراني ـ الشيعي، وتحظى بتأييد من مشايخ الدعوة السلفية في الأردن والسعودية، وبمباركة السلطات في هذه الدول أيضاً[٤٧].

وفي الوقت الذي يوافق فيه علي الحلبي، أحد أبرز شيوخ السلفية التقليدية في الأردن، على أنّ جمعية الأصالة والتنمية هي الأقرب إلى توجه التيار السلفي في العالم العربي، إضافة إلى لواء الإسلام (بقيادة زهران علوش)، إلّا أنّه يؤكّد بأنّ الجمعية تحظى بدعم معنوي من هذا الاتجاه، ولا تقبل مساعدات من الحكومات، كما أنّها لا تقبل مقاتلين غير سوريين في صفوفها، حتى لا تختلط الأوراق، وتقع فيما وقعت فيه فصائل مقاتلة أخرى[٤٨].

من الصعوبة بمكان تقييم قوة هذه الجبهة في مواجهة القاعدة والسلفية الجهادية، ومدى تمكنها من تحقيق إنجاز شبيه بما قامت به الصحوات في العراق، إلّا أنّها تمتلك عناصر قوة دفعت بها إلى الصعود والنمو خلال الفترة الماضية، يتمثل أبرزها بنموها في البيئة العشائرية الشرقية، وحصولها على دعم مالي كبير يمكّنها من الاستقطاب والتجنيد وكسب لواء الفصائل، والدعم اللوجستي السعودي ـ الأردني والعربي في مجال التسليح والاستخبارات والدعم العسكري، لكن حرصها على ضم الألوية والفصائل المسلحة الأخرى تحت رايتها سيخلق معها مشكلات وأزمات، خصوصاً مع تلك التي تتمتع بقوة وحضور، ولديها إمكانيات شبيهة، مثل أحرار الشام والتوحيد، وفصائل الجيش الحر الأخرى.

---

(٤٦) انظر بيان عزل عبد الرزاق طلاس، الرابط التالي:
<http://www.al-farok.com/archives/1264>.

(٤٧) مقابلة خاصة مع حسن أبو هنية، الباحث في شؤون السلفية والحركات الإسلامية، في عمان، بتاريخ ٢٠١٣/٨/١٧.

(٤٨) مقابلة خاصة على الهاتف مع علي الحلبي، في عمان، يوم ٢٠١٣/٨/٢٤.

بين «السلفية الشامية» والسلفيات الأخرى

ثمة اختلاف متعدد الأبعاد بين «السلفية الشامية»، التي ظهرت في المدن الكبرى منذ بدايات القرن العشرين، قبل أن تبدأ بالتراجع والانحسار في مرحلة لاحقة، مع بروز أنماط أخرى من السلفية، ثم الطفرة السلفية الأخيرة التي ترافقت مع صعود حركة الاحتجاجات الثورية الأخيرة.

السلفية الشامية التي أسس لها محمد رشيد رضا وجمال الدين القاسمي ومحمد بهجة البيطار وأحمد مظهر العظمة، وغيرهم، وبزغ نجمها في المشهد السوري عبر جمعيتين حيويتين (التمدن والغرّاء)، كانت تمتاز بطابع عقلاني توافقي انفتاحي، إذ انفتحت على الحضارة الغربية وعلى الحياة العامة والسياسية وفئات المجتمع المختلفة، متأثرة بصورة جلية بالمدرسة الإصلاحية، التي يمثّل محمد رشيد رضا أحد أقطابها عربياً وإسلامياً؛ بينما السلفيات الجديدة، سواء التقليدية (التي تقوم على مبدأ الابتعاد عن العمل السياسي) أم الجهادية (التي تريد إقامة دولة إسلامية على غرار النماذج الطالبانية)، مثل هذه السلفيات تأخذ موقفاً معادياً من الغرب وأقل انفتاحاً على الثقافة المجتمعية والمشهد السياسي، وأقل حماساً للديمقراطية إن لم تكن معادية لها، وأقطابها هم تلاميذ الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وأبو بصير الطرطوسي، وأبو محمد الجولاني، وغيرهم، ممن يتبنون المنهج السلفي عموماً[٤٩].

ربما الحركة الأكثر قرباً من السلفية الشامية، الإصلاحية هي السلفية الحركية، التي تؤمن بالعمل السياسي العام، وطوّرت موقفها من الديمقراطية نحو القبول بها كآليات ومؤسسات، مع تحفظها على القيم الديمقراطية الليبرالية الغربية، ويمثّل الشيخ محمد سرور زين العابدين أحد أبرز شيوخ هذه الصيغة السلفية على الصعيد العالمي، ويقرّ بأنّه بالفعل يسعى إلى أن تتطوّر الحالة السلفية في سوريا إلى نموذج السلفية الإصلاحية المعروف، ويتحدث بصورة خاصة عن كامل القصّاب، مؤسس حزب الاتحاد السوري

---

(٤٩) انظر حول المدارس السلفية والاختلافات الأيديولوجية والفكرية بينها: محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص٤٧ ـ ٥٥.

وجمعية العلماء (١٩٣٧)[٥٠].

من الشخصيات القريبة من الخط السلفي الإصلاحي، رئيس الائتلاف الوطني السوري الأسبق، أحمد معاذ الخطيب، الذي عمل على تنشيط جمعية التمدن الإسلامية (التي أسسها أحمد مظهر العظمة في العام ١٩٣٢)، وهي قريبة من خط الإخوان المسلمين في دمشق، وكانت تصدر مجلة التمدن، وعمل على نشر الفكر الإصلاحي من خلال الجمعية وموقعه الرسمي على شبكة الانترنت، «دربنا» (www.darbuna.net) وخطب الجمعة في الجامع الأموي، قبل أن يتم منعه من الخطابة؛ ويرى مراقبون أنّه قريب من خط إخوان دمشق، المعروفين بالاتجاه السلفي المعتدل سابقاً، مثل عصام العطّار[٥١].

التحدّي أمام التيارات السلفية المختلفة خلال الفترة القادمة يرتبط بمدى قدرتها على استدامة هذه الطفرة وتجذيرها في الواقع المجتمعي والثقافي السوري، وهذا يعتمد بدوره على تقبل المجتمع للفكر السلفي، أو بعض روافد هذا الفكر، وإن كان المشهد الراهن يشير إلى انتشار السلفية في الأرياف والأطراف بدرجة رئيسة، بينما تبدو فرصة إحياء «السلفية الشامية» الإصلاحية ممكنة في المدن الرئيسة، مثل دمشق وحلب، وهي التي تمتلك جذوراً في هذه المدن.

من الصعوبة بالضرورة التنبؤ بالصورة النهائية للمشهد السلفي السوري ومآلات هذه الاتجاهات المتعددة، إذ تؤدي الشروط الموضوعية، والسيناريوهات السياسية القادمة، دوراً حيوياً في التأثير في مدى انتشار الحركات السلفية وصعودها، فيما إذا استمرت الحرب الداخلية مدة طويلة، أو كان هنالك نظام سياسي جديد يتأسس على قاعدة من التعددية والديمقراطية، فالسلفية الجهادية تمتلك شروطاً أفضل في سياق حالة الفوضى الداخلية، والسلفية التقليدية تمتلك شروطاً أفضل في الأرياف والأطراف، أما

---

(٥٠) انظر عن حياة كامل القصّاب، الرابط التالي من موقع مركز الشرق العربي الالكتروني:
< http://asharqalarabi.org.uk/center/rijal-kamil.htm >.

(٥١) انظر عن معاذ الخطيب، الرابط التالي مركز كارنيغي للشرق الأوسط:
< http://carnegie-mec.org/publications/?fa=50091 >.

السلفية الشامية ففرصة إحيائها ضمن نسق ديمقراطي وفي المدن الرئيسة تبدو أكبر.

- ٢ -

في العراق

دخلت الدعوة السلفية العراق[٥٢] في العصر الحديث عقب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد، حيث زار العراق في مرحلة مبكرة من حياته، إلا أن الأثر الأكبر جاء عن طريق آل الألوسي، فقد انتصر الشيخ أبو الثناء الألوسي لمذهب السلف، ثم تبعه على ذلك ابنه نعمان الألوسي (١٨٣٦ ـ ١٨٩٩م)، ثم تأثر بنعمان حفيد أبي الثناء محمود شكري الألوسي (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤م)، وتبعهم جمع من العلماء، أمثال: حمد بن محمد العسافي، ومصطفى أمين الحسيني الواعظ، وعبد السلام الشواف، ومحمد بهجة الأثري، وعبد الكريم الأزجي الشيخلي المعروف (بالصاعقة)[٥٣]، ونعمان الأعظمي، وسليمان الدخيل.

أما العلامة محمد بهجة الأثري فقد كان تأثيره نخبوياً، على خلاف الصاعقة الذي أعاد الصلة بين الدعوة السلفية وعلم الحديث، وعليه تتلمذ جمع من طلبة العلم، إذ امتاز بالدعوة والمثابرة؛ وحارب مع عبد العزيز آل سعود في حربه في الجزيرة، وساهم مع العلامة السلفي الرحالة المغربي تقي الدين الهلالي بإحياء السلفية في العراق، وممن تتلمذ على يدي الصاعقة الشيخ المحدث صبحي السامرائي[٥٤]، والداعية السلفي نوري أحمد التميمي، والمحدث أبو عذراء عبد الرزاق البريد، وعبد الحميد نادر، والداعية عدنان الطائي[٥٥]، والشيخ عبد المنعم صالح العلي (محمد أحمد

---

(٥٢) اعتمدنا بشكل رئيس في تتبع السلفية في العراق على بحث غير منشور، للباحث المتخصص بشؤون السلفيين في العراق؛ إياد عبد اللطيف القيسي، ورقات من تاريخ الدعوة السلفية في العراق.

(٥٣) ولد سنة ١٨٧٦م في العراق وتتلمذ على يد نعمان الألوسي ومحمود شكري الألوسي، وعبد السلام الشواف، درس الحديث على يد محدث الشام بدر الدين الحسني، وعاد إلى بغداد والتقى علامة الهند الخانفوري. ثم أصبح أكبر محدث في العراق، وعليه تتلمذ الشيخ صبحي السامرائي، وجمع من سلفية العراق، توفي سنة ١٩٥٩ م.

(٥٤) محدث بغداد الشيخ صبحي جاسم حميد البدري الحسيني السامرائي ولد سنة ١٩٣٣.

(٥٥) هو الشيخ عدنان بن عبد المجيد بن الأمين بن المصطفى الطائي الزبيري البغدادي، =

الراشد) الإخواني السلفي. أما في الموصل فقد عرف بالانتماء للدعوة السلفية الشيخ عبد الله النعمة، والأستاذ محمود الملاح.

أما في بغداد؛ فقد اندرست الدعوة السلفية فيها، بحسب الدكتور تقي الدين الهلالي، عندما دخلها مرة ثانية في الخمسينيات، إلا أنه ذكر أنه وجد الداعية السلفي المعروف بـ «أبي الصاعقة»، وبهذا شرع الهلالي بدعوته في مدينة الأعظمية السنية.

تبلور الاتجاه السلفي في العراق منتصف الستينيات بفضل جهود محمد تقي الدين الهلالي المغربي، والذي كان له دور بارز في الدعوة الإسلامية عامة[٥٦]، وساهم بتكوين الدعوة السلفية في بغداد[٥٧]، كما كان للعلامة المعمر عبد الكريم الشيخلي الملقب بأبي الصاعقة دور أكبر، فالسند العلمي لمعظم السلفيين في العراق يعود له ولتلميذه الشيخ صبحي جاسم البدري، والحاج نوري قاسم التميمي الشهرباني، وعدنان الأمين الطائي، وعبد الحميد نادر، وإبراهيم خليل المشهداني (أبو مصعب)، وعبد الرزاق البريد (أبو عذراء)، وأبو علي صبحي الكرخي، ومحمد أحمد الضامن، وأحمد الإبراهيمي، وصبري الكركوكلي، ومحمد سعيد العزاوي (الجركجي)، وعبد الحميد الأعظمي (أبو معاذ).

لم تكن الدعوة تُسمى آنذاك بالسلفية، بل بالموحدين، وكان الاتجاه القطبي من الإخوان في العراق، خصوصاً إخوان مدينتي بغداد والبصرة، سَلَفي الانتماء، كالدكتور عبد الكريم زيدان والأستاذ عبد المنعم صالح العلي (المعروف بمحمد أحمد الراشد)، أما إخوان الموصل والرمادي

= ولد سنة ١٩٣٣، وكان داعية محدثاً، انتمى إلى جماعة الإخوان ثم خرج منها، وتتلمذ على يد الهلالي ونشر الدعوة السلفية، توفي سنة ٢٠٠٣م.

(٥٦) ساعد الإخوان في جمعية الأخوة الإسلامية، ثم أُبعد لسلفيته، انظر: جمعية الأخوة الإسلامية في العراق، إيمان عبد الحميد محمد الدباغ، ص١٦٠.

(٥٧) زار الهلالي العراق مرتين، الأولى في بداية حياته، إذ زار جنوب العراق؛ يقول الشيخ علي الطنطاوي في مذكراته: لما زرت الزبير بالقرب من البصرة وجدت أثراً حميداً وتلاميذاً للشيخ تقي الدين الهلالي. ويقول الشيخ حماد الأنصاري: ثم عاش في العراق مدة بعد خروجه من المدينة وتزوج هناك وكان شاعراً يمتاز بميزات نادرة وقد أصهر الشيخ الهلالي في البصرة إلى الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (غير صاحب التفسير)، وهو داعية العراق والكويت.

(الأنبار حالياً) فينتمون للاتجاه الصوفي الأشعري، وقد تحول عدد من الإخوان عن الجماعة للدعوة السلفية.

شهدت الدعوة السلفية نشاطاً ملحوظاً في العالم الإسلامي في سياق ظاهرة الصحوة الإسلامية نهاية حقبة السبعينيات، وساهمت السعودية بفعل الطفرة النفطية في نشرها من خلال المنح الدراسية المجانية والدعم المالي والتبشيري لمؤسساتها الدعوية، وبرزت في العراق شخصيات سلفية عديدة أمثال: إبراهيم خليل المشهداني، والمهندس رعد عبد العزيز أبو بكر البغدادي، وسعدون القاضي، وقاسم العاني، وقاسم الكبيسي، وشهاب محمد أمين، وتلعة الجنابي[٥٨]، وغيرهم. وفي هذه المرحلة اتخذت الدعوة السلفية مسارين:

الأول: أسس عملاً دعوياً منظماً، أُطلق عليه لاحقاً اسم جماعة التوحيد أو الموحدين[٥٩].

والثاني: رفض العمل الجماعي، وبقي يعمل بشكل فردي من خلال الجمعيات الموجودة، وممن تبنى هذا العمل: عبد الحميد نادر، وبقايا تلاميذ الشيخ عبد الكريم الصاعقة كالشيخ عدنان الطائي، والشيخ نوري التيمي، والمحدث صبحي السامرائي من خلال جمعية الآداب الشرعية لنشر الدعوة السلفية.

وقد ساهم الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي[٦٠] بإدخال الدعوة السلفية إلى كردستان شمال العراق، وكان على علاقة وطيدة بالدعوة السلفية في بقية أنحاء العراق.

تعرض الاتجاه المنظم للدعوة السلفية عام ١٩٧٩م لحملة اعتقالات واسعة، إذ ألقي القبض على عناصر الجماعة السلفية المنظمة في الموصل وبغداد والبصرة، وأطلقت عليهم الأجهزة الأمنية «جماعة الموحدين»

---

(٥٨) أعدم سنة ١٩٩٤ مع الشيخ محمود سعيدة، وكان قد اعتقل قبل ذلك مراراً.

(٥٩) أطلقت التسمية الأجهزة الأمنية على الجماعة بعد اعتقال أفرادها سنة ١٩٧٩م.

(٦٠) وُلِد المحدث والمحقق حمدي عبد المجيد السلفي سنة ١٩٣٠، وتأثر وهو في سوريا بالشيخ الألباني والداعية محمد نسيب الرفاعي، ودرس على الألباني ثم سكن العراق، وكانت له بصمته العلمية الواضحة في منطقة كردستان العراق.

لاهتمامهم بالتوحيد والعقيدة ومؤلفات محمد بن عبد الوهاب، وصدرت عليهم أحكام مخففة بالسجن تتراوح بين سنة وخمس سنوات بتهمة إنشاء جمعية غير مرخصة، نظراً لسلمية الدعوة، وكان بين المعتقلين ضباط في الجيش، كسعدون القاضي، ومحمود المشهداني[٦١]، إذ فُصِلوا من الجيش وحُكِم عليهم بالسجن.

شهدت مرحلة السجن انقساماً بين أتباع التيار السلفي، فانحاز بعضهم لجماعة نائب الأمير رعد عبد العزيز (أبو بكر البغدادي)، وهي تهتم بالعلم وترى أن التنظيم وقع في أخطاء عديدة، وشددت على الدعوة السلمية ونبذ المواجهة والثورية، وانحاز آخرون لجماعة أمير الجماعة إبراهيم خليل المشهداني (أبو مصعب)، وتبعه محمود المشهداني وسعدون القاضي، وهي جماعة تتميز بالضعف العلمي والتهور والثورية. وكان لأفراد هذه الجماعة أعضاء صغار في السن نجوا من الاعتقال ممن بقوا خارج السجن، ولهم علاقات متينة بالمئات من الشباب من جيل الستينيات، وقد أثر هذا الانقسام داخل السجن في أتباعهم خارجه.

في أثناء وجود أتباع الجماعة السلفية في السجن بداية الثمانينيات برزت مجموعات سلفية أخرى غير منظمة وليس لها صلة بمجموعات السجن، إضافة للمؤيدين لجماعة الموحدين في السجن، وقامت هذه المجموعات بأعمال دعوية في المساجد وانتقلت إلى القرى، مستغلة انشغال الحكومة بحزب الدعوة الشيعي كخطر أساسي، وظروف المجتمع العراقي الاستثنائية؛ فقد أصبح معظم الشباب في الجيش العراقي بسبب الحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨). وكان من أهم نتائج الجهود الدعوية السلفية كثرة تسنن الشيعة كأفراد وعوائل، وبات هناك جيل كامل من دعاة السلفية من أصول شيعية، يقدر عددهم بربع مليون شيعي تسنن[٦٢].

انتشرت الدعوة السلفية في العراق بصورة لافتة خلال هذه الحقبة،

---

(٦١) أما سعدون القاضي فهو شخصية سلفية جهادية، وهو رئيس الجماعة المقاتلة في العراق أنصار السنة (الهيئة الشرعية)، وأما زميله محمود المشهداني فأصبح رئيس مجلس النواب إبان الاحتلال الأمريكي للعراق.

(٦٢) ويقدره آخرون بنصف مليون.

وساهمت في تسنن عدد من الشيعة في جميع المحافظات، وتراجع التياران الصوفي والإخواني تحت تأثير التيار السلفي في المساجد، إذ تحول عدد من الإخوان إلى التيار السلفي، كما تبنى كثير من الإخوان الطرح السلفي، ومن أشهر أتباع هذا التوجّه الشيخ سامي رشيد الجنابي(٦٣)، وإياد عدنان الحمداني(٦٤).

بدأ التيار السلفي في هذه المرحلة بطباعة الكتب السلفية محلياً بعد أن كانت تستورد من الخارج، إذ أصدر عجاج مهدي صالح الكروي كتاب «**صراط الجنة في القرآن والسنة**»، وقد قُتل خلال الحرب العراقية الإيرانية، وأصدر عبد الباسط حسين من الموصل كتاب «**التوسل الممنوع والتوسل المشروع**»، وظهر بعض المحققين السلفيين، أمثال: إياد عبد اللطيف القيسي، ومرشد الحيالي، وأحمد عدنان الحمداني، ومحمود عمران، وغيرهم.

وشهدت هذه الحقبة انتشار تراث شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ومحمد بن عبد الوهاب، حيث طبع كتاب «**فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**»(٦٥) ووُزِّع مجاناً، وظهرت في نهاية الثمانينيات مكتبة إحياء التراث لصاحبها صلاح السامرائي (خليط بين السلفية والإخوان) مع الشيخ خليل الحياني.

عرفت الدعوة السلفية خلال هذه الحقبة توسعاً وانتشاراً ملحوظين، إلّا أن هذا التوسع أدى إلى انقسامات عديدة أثرت لاحقاً في مسار الدعوة:

الأول: حصل في السجن كما مر سابقاً، بين الأمير ونائبه (إبراهيم

(٦٣) لم يستمر الشيخ سامي الجنابي على ذلك، بل تحول بعد سفره خارج البلاد سنة ١٩٩٠ ومقابلته الدكتور حسن الترابي وذهابه إلى أفغانستان، ثم رجوعه في السنة نفسها، إذ شرع بمهاجمة الدعوة السلفية، وحاول تشكيل حزب إسلامي أول أيام الحصار بعد أن أرادت الحكومة العراقية السماح للأحزاب الإسلامية بالتأسيس، ثم في سنة ١٩٩٤ سافر هارباً من الحكومة العراقية إلى الأردن، لينال درجة الماجستير، ثم غادر إلى اليمن ونال درجة الدكتوراه، واستقر أخيراً في النمسا.

(٦٤) أما الشيخ إياد عدنان الحمداني فقد ذهب إلى أفغانستان، وتغيرت أحواله السلوكية، واتُّهم بسرقات واختلاسات مالية، ثم فُقِدَت أخباره.

(٦٥) تعتبر كتيبات الشيخ محمد بن عبد الوهاب المصادر الأساسية في ثقافة الدعوة السلفية، ومن بعدها مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

خليل المشهداني ورعد عبد العزيز)، واستمر هذا الانقسام بعد الخروج من السجن.

والثاني: ظهر بزعامة فائز الزيدي، ليكوّن جماعة سلفية مرتبطة به تحمل خليطاً من الأفكار السلفية وفكر حزب التحرير واجتهادات خاصة به، وتأثرت هذه المجموعة بشخصية فائز الزيدي وفكره النقدي للدعاة والعلماء المعروفين كابن باز، وبعض آراء محمد بن عبد الوهاب، وانتشرت مجموعة فائز الزيدي لاعتمادها طريقة دعوية تشبه نهج جماعة التبليغ.

كانت الأجهزة الأمنية تراقب تحركات فائز الزيدي، بسبب الدخول مع الشيعة في مواجهات عملية، وبسبب نشاطه، وفي عام ١٩٩٠م أُلقي القبض عليه عقب دخول العراق الكويت، وبعد ثلاثة أشهر تم إعدامه هو وأربعة من رفاقه، وبهذا انتهت مجموعته.

استمرت الدعوة السلفية بالنشاط والدعوة عقب حرب الخليج الثانية ١٩٩١م على الرغم من الأوضاع السياسية والاقتصادية الخانقة بسبب الحصار الذي تعرض له العراق، وارتفعت وتيرة الملاحقة الأمنية للدعوة السلفية، إذ اعتُقل العشرات، وأُعدم الداعية المعروف محمود سعيدة والداعية تلعة الجنابي سنة ١٩٩٤م، وحبس الداعية المعروف في الموصل فتحي عبد الله الموصلي، والشيخ المحدّث عبد المجيد السلفي، وغيرهم كثير؛ وغادر البلد آخرون، منهم: رعد عبد العزيز، وإياد عبد اللطيف، اللذان ناصرا الحركة السلفية من الخارج من خلال الدعم المالي والعمل الإغاثي والأدبي عبر تأسيس مجلة الحكمة سنة ١٩٩٣م بالتعاون مع وليد الحسين الزبيري (سعودي من أصل عراقي)، ومجموعة من الأساتذة، كالدكتور عمر الأشقر من الأردن، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق من الكويت، لتكون مجلة الحكمة مؤسسة لتكوين فكر سلفي معتدل، بعيداً عن الصراعات التي برزت بين التيارات السلفية في السعودية والأردن والكويت بُعيد حرب الخليج، والتعريف بالدعوة السلفية العراقية ورموزها من خلال نشر كتاباتهم وأبحاثهم.

هيمن النهج العلمي السلمي المعتدل على التيار السلفي خلال مراحل انتشاره، وبدأت مع نهاية الثمانينيات إرهاصات الغلو والتطرف على يد

المهندس عبد الملك المفتي، وهو من تلاميذ الشيخ سامي الجنابي، وبدأ بعض العراقيين بالتوجه إلى أفغانستان إبان الاجتياح السوفياتي وبدء حقبة الجهاد الأفغاني وتشكل ظاهرة الأفغان العرب، فقد ذهب الشيخ سامي رشيد الجنابي وإياد عدنان الحمداني، وكلاهما من سلفيي الإخوان المسلمين، وذهب الدكتور محمد حسين الجبوري وغيره من الشباب السلفي، وقد عاد بعضهم في أوائل التسعينيات وبقي آخرون خارج البلاد، وقد حمل هؤلاء بعض الأفكار الجهادية الثورية.

مع دخول عام ١٩٩٧م، بدأت السلفية تشهد انقساماً أكثر حدة ووضوحاً بين السلميين والجهاديين، وباتت مشكلة الاختلاف في مفهوم الإيمان ومسألة تكفير الحكام تطغى على النقاشات الجارية، وقد تأثر التيار السلفي العراقي بالتيار السلفي الأردني بسبب شخصية الشيخ ناصر الدين الألباني، الذي أثر بشكل ملفت على مجمل الدعوة السلفية في العراق والمشرق العربي والعالم الإسلامي. وأخذ سلوك الجماعات السلفية مسارات حادة بعد سقوط بغداد سنة ٢٠٠٣م ودخول القوات الأمريكية وعمليات الفرز والاستقطاب الطائفي بين السنة والشيعة، فقد تحولت جماعات سلفية دعوية سلمية إلى جماعات سلفية جهادية ودخلت في صراع مسلح مع قوات الولايات المتحدة وحلفائها ومع المليشيات الشيعية.

انقسمت الدعوة السلفية في العراق بعد الاحتلال الأمريكي على نفسها، واتخذت مواقف عديدة من الاحتلال:

الأول: رافض لمقاومة المحتل لتوجه شرعي متأثر بسلفية الأردن وبفتوى عبد المحسن العبيكان، وأشهر هؤلاء أبو المنار العلمي.

الثاني: رافض لمقاومة المحتل بسبب عدم تكافؤ القوة الأمريكية والعراقية، وهم سلفية كثر من طلبة العلم، ومن أصحاب هذا الرأي رعد (أبو بكر البغدادي).

الثالث: يرى أولوية مقاومة الشيعة، وتبنّى هذا الرأي جمع من السلفية ممن ركز على خطر التشيع إبان مرحلة التسعينيات.

الرابع: يرى مقاومة المحتل، وهؤلاء انقسموا مذاهب شتى؛ فبعضهم

شكل فصائل جهادية معتدلة التوجه، اعتماداً على مرجعية التيار الصحوي السعودي أمثال: سلمان العودة وسفر الحوالي، ويقترب من أطروحات محمد زين العابدين سرور (السرورية)، ومن هؤلاء الجيش الإسلامي، وبعض كتائب ثورة العشرين (خليط من السلفية والإخوان)، وجيش المجاهدين، وغيرها من الفصائل. وبعضهم اتخذ مساراً أكثر تشدداً، أمثال جماعة أنصار الإسلام، وتنظيم القاعدة بزعامة (أبي مصعب الزرقاوي).

ـ ٣ ـ
في لبنان

تعتبر السلفية في لبنان حديثة النشأة[٦٦]، فهي تدين بالفضل لوجودها وانتشارها للشيخ سالم الشهال (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٨م)، فقد عمل منذ أربعينيات القرن الماضي على نشر الدعوة السلفية في لبنان بشكل عام ومدينته طرابلس بشكل خاص، تعرف على الدعوة السلفية من خلال الاطلاع على مجلة المنار التي كان يصدرها الشيخ محمد رشيد رضا، ومؤلفات الشيخ محمد ناصر الدين الألباني وابن عثيمين وابن باز. أنشأ الشهال مجموعة في طرابلس أطلق عليها اسم: «شباب محمد»، لم يلبث حتى بايعه أعضاؤها ـ الشيخ سعيد شعبان أمير حركة التوحيد الإسلامي، والشيخ بدر شندر، والشاعر أكرم خضر، ود. فتحي يكن، ورشيد كرامي رئيس الوزراء الأسبق ـ بالإمارة، فأطلق عليها «الجماعة مسلمون» وهي مجموعة قامت على تبني نهج السلف في الدعوة إلى الإسلام والالتزام به، متخذة من العمل الخيري وسيلة للدعوة، فأنشأت مؤسسة خيرية تُعنى برعاية الأيتام بدعم من «سعوديين وكويتيين»[٦٧].

إذا كان الشيخ سالم الشهال قد تلقى تعليماً عصامياً موازياً خارج الأطر الأكاديمية فقد حرص على إرسال أبنائه الثلاثة: داعي الإسلام، وراضي،

---

(٦٦) اعتمدنا في بحث السلفية في لبنان بشكل أساسي على د. عبد الغني عماد، الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع، دار الطليعة، بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، ص٣٠٩ ـ ٣٤٢.

(٦٧) علي عبد العال، سلفية لبنان، النشأة والتطور، على الرابط:
<http://www.turess.com/alfajrnews/28767>.

وأبو بكر، لتلقي العلم الشرعي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ومع تقدم الشهال الأب في السن وانصرافه إلى العمل الدعوي آلت زعامة الحركة السلفية إلى نجله «داعي الإسلام»، الذي مثل المرحلة الثانية من العمل السلفي، فجمع بين العمل الدعوي والسياسي، وقد أسس عام ١٩٧٦م ما يعرف بـ «نواة الجيش الإسلامي»، إلا أن هذا الكيان لم يتحول إلى إطار حركي تنظيمي حقيقي، ولم يمارس أي نشاط عسكري أو سياسي، وبقي دعوة إيديولوجية ورغبة هوياتية بتأسيس جيش يمثل الإسلام السني السلفي يدافع عن مصالح «أهل السنة» في لبنان في أجواء الاضطراب والنزاع الطائفي.

عقب زوال الأسباب والشروط والظروف الموضوعية التي تمثلت بأجواء الحرب الأهلية والفتن الطائفية، غابت فكرة تأسيس «نواة الجيش الإسلامي» وبرزت فكرة العمل السلمي من خلال مؤسسات المجتمع المدني، عقب انتقال داعي الإسلام إلى بيروت عام ١٩٨٥م، وإلى إقليم الخروب، ثم إلى صيدا، عمل على تأسيس «الجماعة والدعوة السلفية»، وساعد الهدوء والاستقرار النسبي بعد اتفاق الطائف داعي الإسلام على بناء شبكة من العمل الدعوي عبر المدارس الدينية، والتسجيلات الإسلامية، وكفالة الأيتام، وبناء المساجد، وتأسيس إذاعة القرآن الكريم، وغيرها من النشاطات، فأنشأ «جمعية الهداية والإحسان» التي شكلت الإطار الرسمي للحركة السلفية عام ١٩٨٨، وكان عملها يشمل الجوانب الدعوية والتربوية من جهة، والعمل الاجتماعي من جهة أخرى، بهدف سد حاجات أهل السنة والجماعة في هذين المجالين، وشهدت هذه المرحلة بداية الصراع مع جماعة الأحباش. وقد تم حل الجمعية عام ١٩٩٥م، بقرار من مجلس الوزراء، بذريعة نشر كتب ودراسات تحرض على الفتنة بين المذاهب الإسلامية، وتعتبر مدينة طرابلس وعكار والضنية المجال الحيوي لأنشطة «الهداية والإحسان».

في بداية التسعينيات برزت جمعية «دعوة الإيمان والعدل والإحسان الإسلامية»، عقب خلافات إدارية مع جمعية «الهداية والإحسان»، وهي جمعية تنتمي إلى الفضاء السلفي وقام بتأسيسها الدكتور حسن الشهال ـ وهو زوج ابنة الشيخ سالم الشهال ـ وقد أنشأت الجمعية معهداً متخصصاً في

العلوم الشرعية بطرابلس. كما ظهر الشيخ صفوان الزعبي كمنافس لآل الشهال في زعامة التيار السلفي، إذ أسس جمعية «وقف التراث الإسلامي»، وهي جمعية تتماهى مع الاتجاه الفكري لجمعية «إحياء التراث» في الكويت، والتي يعتبر الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق مؤسسها الفعلي وهو الأب الحقيقي للتيار السلفي في الكويت وتتلقى منها دعماً مباشراً، وعلى الرغم من نفي الشهال والزعبي لوجود خلاف بينهما إلا أنه يمكن القول بأن آل الشهال أقرب إلى التوجه السلفي السعودي بينما الزعبي أقرب إلى التوجه الفكري السلفي الحركي الكويتي الذي أسس للمشاركة السياسية.

ومن أبرز شيوخ السلفية اللبنانية رائد حليحل وسالم الرافعي وزكريا المصري، ويعمل كل منهم بشكل منفصل ويتولون إدارة وقفيات خاصة، وتمثل الوقفيات أحد ركائز النشاط السلفي في لبنان نظراً لعدم الحاجة لترخيصها لدى الجهات الرسمية كالجمعيات وإنما تقتصر الموافقة على إنشائها من قبل المحاكم الشرعية، فهي تعفي الشيخ من الدخول في علاقة مع أجهزة الدولة الرسمية المدنية التي يتحفظون علي شرعيتها من جهة، وتحقق الطبيعة المشيخية الأساسية للسلفية من جهةٍ أخرى، إذ ينزع شيوخ السلفية نحو البنى التقليدية ويحبذون بناء مؤسسات مشيخية تقوم على علاقة تقليدية وطيدة بين الشيخ والمريد[٦٨].

تتوفر في لبنان اليوم عشرات الجمعيات والمعاهد والمراكز الوقفية التي يديرها السلفيون في كافة المدن، ومنها في طرابلس: جمعية دعوة الإيمان، وكلية الدعوة والإرشاد، ووقف الأبرار، ومعهد طرابلس للعلوم الشرعية، ويديره الشيخ فؤاد الزمرلي، ووقف ومعهد الأمين للعلوم الشرعية ويديره الشيخ بلال حدارة، ووقف التراث الإسلامي، ووقف عباد الرحمن، ودار الحديث للعلوم الشرعية، ووقف إعانة الفقير، ووقف إعانة المرضى، ووقف الفرقان للبحث العلمي، ووقف الإحياء في الإسلام. وفي عكار: وقف ومعهد الإمام البخاري ويديره الشيخ سعد الدين كبي، وجمعية الإرشاد، ومدرسة الإبداع، وتجمع سنابل الخير. وفي بيروت: جمعية ومركز السراج

(٦٨) انظر: عرض لطبيعة الظاهرة «السلفية اللبنانية» بين فكي الجهاد العالمي وسهولة التوظيف السوري. nowlebanon.com.

المنير. وفي صيدا: جمعية الاستجابة الخيرية. وفي شبعا والعرقوب: وقف النور الخيري. وفي الضنية: وقف البر الخيري، ووقف إحياء السنة النبوية، ووقف الخير الإسلامي ومسجد ومركز الأقصى. وفي البقاع ومجدل عنجر: المركز الإسلامي، مسجد عبد الرحمن بن عوف. وفي زغرتا: الوقف الإسلامي السني الخيري.

تتميز السلفية في لبنان كنظيراتها في العالمين العربي والإسلامي بالتصلب الإيديولوجي والنزعة المشيخية، ولذلك يصعب صهرها في إطار تنظيمي موحد، فهي ظاهرة تتسم بالتجزؤ والانقسام والخلاف والاختلاف. وعلى الرغم من المحاولات العديدة التي جرت لتوحيد المجاميع السلفية المختلفة في كيان تنظيمي وتوحيد الجهود الدعوية إلا أنها لم تنجح، فقد عقد في عام ٢٠٠١م مؤتمر سلفي في مدينة طرابلس جمع عدداً من الجمعيات والتجمعات السلفية بهدف التوصل إلى توحيد الصف السلفي الذي أخذ بالتكاثر خلال التسعينيات من القرن الماضي من دون وجود مرجعية وسلطة تنظيمية تؤطره، وقد أفرز المؤتمر لجنة متابعة هدفها التواصل والتنسيق مع بقية الجمعيات خارج إطار الجمعيات والمراكز السلفية المشاركة في المؤتمر، وترأس اللجنة الدكتور حسن الشهال، وضمت في عضويتها الشيخ راضي الشهال والشيخ فواز الزمرلي والشيخ بلال حدارة والشيخ سعد الدين كبي، إلا أن جميع محاولات توحيد الصف السلفي فشلت.

تعرض التيار السلفي للمضايقة، خصوصاً عقب اغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية الشيخ نزار الحلبي عام ١٩٩٥م، فقد كشفت التحقيقات عن تورط سلفيين في عملية القتل، وبهذا تم حل جمعية «الهداية والإحسان» برئاسة داعي الإسلام الشهال، وقد اختلطت الأمور وعدم التمييز بين التيار السلفي الدعوي والجهادي الذي أخذ بالانتشار، خصوصاً بعد أحداث «الضنية» عام ٢٠٠٠م.

وبحسب داعي الإسلام فقد ترتب على الأحداث إغلاق إذاعة حركة التوحيد واستشهاد شابين وإغلاق إذاعة القرآن الكريم وإلغاء التعليم الديني في المدارس، وعقب الأحداث اختفى الشيخ داعي الإسلام عن الظهور وأصدر بياناً يؤكد فيه على سلمية عمل جماعته والتزامه بالعمل التربوي

والديني والدعوي والخيري، ثم تبين أنه لا صلة للتيار السلفي الدعوي بالجهادي، إذ إن التيار الجهادي الذي كان يعمل على تأسيسه وإنشائه بسام كنج «أبو عايشة»، والذي قُتل في المواجهات، ينتمي إلى الفضاء السلفي الجهادي القريب من القاعدة، والذي يعمل وفق إيديولوجية مختلفة عن التيار السلفي الدعوي العلمي التربوي، ومعظم أعضائه من أصل فلسطيني داخل المخيمات، ويعتبر أحمد عبد الكريم السعدي «أبو محجن» أحد أبرز رموزه، والذي شكل ما سمي بـ «عصبة الأنصار»، الذي أسسه هشام الشريدي، ويمثل الشيخ أسامة أمين الشهابي مرجعيته الفكرية.

بعد مقتل الشريدي شهدت عصبة الأنصار انشقاقات عديدة، إذ انفصل عماد ياسين، وجمد الشهابي نشاطه، وعمل نجل الشريدي عبد الله على تأسيس «عصبة النور» عام ٢٠٠٢م، وبرز خلال هذه المرحلة تنظيم «جند الشام»، إذ أعلن الفلسطيني محمد أحمد شرقية عن ولادته، وكان قد انتقل إلى مخيم عين الحلوة من مخيم نهر البارد عام ١٩٨٩م، وقد انضم إلى هذا التنظيم عدد من اللبنانيين. وتناسلت السلفية الجهادية اللبنانية، فنشأت جماعة أنصار الله بقيادة جمال سليمان، والحركة الإسلامية المجاهدة بقيادة جمال خطاب، وجماعة «فتح الإسلام» بقيادة الفلسطيني شاكر العبسي، التي ظهرت عام ٢٠٠٧م في مخيم نهر البارد ودخلت في مواجهة عنيفة مع الجيش اللبناني.

تؤكد السلفية الدعوية على التزامها بالوسائل السلمية وتنبذ كافة أشكال العنف والتطرف، كما أنها لا تتوفر على اهتمامات سياسية مباشرة، فالشعار الذي رفعه الشيخ ناصر الدين الألباني أحد أهم مؤسسي السلفية الدعوية «من السياسة ترك السياسة» يعتبر مفهوماً تأسيسياً، إلا أن السلفية في لبنان كغيرها من بلدان العالم العربي شهدت انقسامات وتحولات، فقد تأسس في لبنان عام ٢٠٠٤م ما عُرف بـ «المكتب السياسي الإسلامي»، وقد ضم في عضويته مجموعات ورموز سلفية، وتولى رئاسته الدكتور حسن الشهال، وذلك بهدف متابعة الأحوال السياسية التي يمر بها لبنان واتخاذ المواقف الشرعية السياسية في ضوء ما يستجد في البلد، إذ لم يعد مقبولاً تهميش دور أهل السنة في لبنان. وقد أعلن الدكتور حسن الشهال دعمه لسعد الحريري في الانتخابات النيابية التي أُجريت عام ٢٠٠٥م.

مع انطلاقة ربيع الثورات العربية ووصولها إلى سوريا مطلع ٢٠١١م وتحولها إلى العسكرة والتسلح بدأت تداعياتها تنعكس على لبنان، وشهدت طرابلس ـ وهي معقل أساسي للسلفية ـ اشتباكات بين عناصر سلفية وعناصر موالية للنظام السوري من العلويين والحزب العربي الديمقراطي في جبل محسن وباب التبانة السني، فقد أعلن الشيخ داعي الإسلام الشهال رئيس جمعية الهداية والإحسان ما أطلق عليه «النفرة» للدفاع عن أهل السنة في مواجهة ما تعرضوا له في بيروت في السابع من أيار/مايو، وما يتعرضون له في طرابلس. وتُظهر الحالة السلفية اللبنانية مدى السيولة والانسياب في الانتقال والتحول بين السلفيات العديدة من السلمية إلى الجهادية ومن الموالاة إلى المعارضة.

ـ ٤ ـ
في الأردن

تعتبر السلفية في الأردن حديثة النشأة نسبياً، فقد ظهرت بشكل واضح في بداية عقد الثمانينيات من القرن الماضي عقب استقرار الشيخ المؤسس ناصر الدين الألباني، وكان قد سبقها في الوجود والحضور عدد من الحركات والجماعات الإسلامية، ومن المؤكد بأن الأردن لم يشهد خلال مرحلة تأسيس الإمارة عام ١٩٢١م حركات وجماعات إسلاميّة واضحة المعالم والتصورات، وكان الإسلام السائد ذا طبيعة صوفية وشعبية؛ فقد جاءت معظم الحركات الإسلامية إلى الأردن من العالمين العربي والإسلامي، والتي بدأت بالظهور عقب انهيار الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م، وبدأت هذه الحركات والجماعات الإسلامية بالظُّهور في الأردن كفروعٍ للجماعات في الخارج عقب أفول الحقبة الاستعمارية، إذ شهدت مرحلةَ الاستقلال عام ١٩٤٦م.

وقد شكّل عام ١٩٤٨م مرحلة فارقة في تكوين الأردن المعاصر، وذلك عقب حرب ١٩٤٨م، والتي أسفرت عن قيام دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية، الأمر الذي فرض واقعًا جديدًا أفضى إلى قيام الوحدة بين الضفتين عام ١٩٤٩م ـ ١٩٥٠م، ما أدّى إلى تغيراتٍ ديمغرافيةٍ جوهريةٍ فرضت واقعاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً جديداً ومعقداً، أدَّى إلى إدخال

إصلاحاتٍ سياسيةٍ على النّظام، تبلور عنه دستور جديد للبلاد عام ١٩٥٢م، وهو العام الذي تم فيه تأسيس «حزب التحرير» الإسلامي في القدس، على يد الشيخ تقي الدين النبهاني، وفي عام ١٩٦٤م تأسست جماعة «الدعوة والتّبليغ» كفرعٍ للجماعة التي أسسها الشيخ محمد إلياس الكاندهلوي في شبه القارة الهندية عام ١٩٢٤م.

وقد فرضت حرب عام ١٩٦٧م على الأردن واقعاً جديداً أثّر في مجمل الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينية، وذلك عقب احتلال إسرائيل للضفة الغربية، وتعتبر هذه المرحلة فاصلةً في تاريخ الإسلام الدعوي والسياسي والجهادي، فقد اعتبرت هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧م هزيمةً منكرةً للأيديولوجيات القومية واليسارية والوطنية، وفي هذا السياق برزت السلفية بمختلف توجهاتها وأطيافها في العالم الإسلامي، وفي الأردن فقدت الفصائل الفلسطينيّة القومية واليسارية هيمنتها نسبياً عقب صدامها مع النظام عام ١٩٧٠م، والذي أسفر عن خروجها من الأردن ولجوئها إلى لبنان، وهي المرحلة التي شهدت ولادة السَّلفية التَّقليدية التي تعزَّزت عقب لجوء الشيخ محمَّد ناصر الدين الألباني إلى الأردن، واستقراره فيها عام ١٩٨٠م، إلا أن ذلك لا ينفي وجود بعض النزعات السلفية بالمعنى العام منذ تأسيس الإمارة، أما البحث عن سند تاريخي للوجود السلفي التقليدي في الأردن فهو مغالطة تاريخية، لا تقوم على سند حقيقي، مع وجود نوع من السلفية الإصلاحية من خلال رموز إصلاحية رافقت الأمير عبد الله، كمحب الدين الخطيب وغيره[٦٩].

يمكن القول بأن جذور السلفية في الأردن بدأت عن طريق جماعة الإخوان المسلمين من خلال جناحها المتشدد، فقد توفرت الجماعة منذ تأسيسها على اتجاهين رئيسين: **الأول**: إصلاحي التزم بخط الإمام حسن البنا، والذي حدد أصوله حسن الهضيبي في كتابه **«دعاة لا قضاة»**، **والثاني**: راديكالي التزم بخط الأستاذ سيد قطب الذي وضع معالمه في كتابه **«معالم**

---

(٦٩) حاول الشيخ علي الحلبي جاهداً البحث عن سند تاريخي للوجود السلفي في الأردن، إلا أنه لم يأتِ سوى بشواهد ضعيفة ونقولات بعيدة، انظر مقالته: حول «الدعوة السلفية» في الأردن، جريدة الغد، على الرابط:

<http://www.alghad.com/?news=189686>.

في **الطريق**»، وقد ساهم في بلورة هذا الاتجاه دراسة عدد من أتباعه في السعودية، بحيث تمكنوا من الاطلاع على السلفية بنسختها الوهابية، كالشيخ عبد الله عزام وأحمد نوفل وعمر الأشقر ومحمد أبو فارس، ويعتبر الشيخ محمد إبراهيم شقرة من أوائل السلفيين في الأردن، فقد كان منتظماً في صفوف الإخوان قبل أن يتخذ مساراً مستقلاً عقب ذهابه إلى السعودية للدراسة في الجامعة الإسلامية في بداية الستينيات[٧٠]، وبحسب الشيخ شقرة كان الشيخ عبد الرحيم سعيد من أوائل السلفيين، وهو والد الدكتور همام سعيد المراقب العام الحالي لجماعة الإخوان في الأردن.

شهدت حقبة السبعينيات من القرن الماضي تنامياً مطّرداً للاتجاه السلفي القطبي، ولعل تجربة «معسكرات الشيوخ» كان لها أثر بالغ في تكوين اتجاه سلفي حركي واضح المعالم، وتعتبر تجربة معسكرات الشيوخ أوّل محاولة من قِبَل الإخوان في الأردن للخروج عن منهج الجماعة الإصلاحي، وإيثار مبدأ السّلامة، فقد دخلت الجماعة تحت تأثير هزيمة عام ١٩٦٧م، وبضغط من التيار الراديكالي، ميدان الجهاد، وقامت الجماعة بين عامي ١٩٦٨م - ١٩٧٠م بإنشاء ما بين أربع إلى سبع قواعد عسكريّة شارك فيها مئاتٌ من الإخوان العرب، وشارك في هذه القواعد من الأردن وفلسطين إسحاق الفرحان، وأبو بشير الزميلي، وذيب أنيس، وعبد الله عزام، وأحمد نوفل، وإبراهيم المشوخي[٧١].

لم تدم تجربة معسكرات الشُّيوخ طويلاً، فقد انتهت بعد خروج فصائل المقاومة الفلسطينيّة من الأردن عام ١٩٧٠م عقب الحرب الأهليّة الدامية، إلا أن الاتجاه السلفي الراديكالي في الجماعة، وفي مقدمته الشيخ عبد الله عزام، بقي يدعو جماعة الإخوان إلى ضرورة التَّمسك بخيار الجهاد والتَّخلي عن الفلسفة الإصلاحيّة، وعندما احتل الاتحاد السوفياتي أفغانستان عام ١٩٧٨م بدأ يفكِّر بالالتحاق بالجهاد الأفغاني، وقد تم ذلك فعلاً عام ١٩٨٢م، إذ عمل على إنشاء مكتب خدمات المجاهدين، واستقطب عدداً

---

(٧٠) مقابلة أجريت مع الشيخ محمد إبراهيم شقرة.

(٧١) محسن صالح، **الطريق إلى القدس: دراسة تاريخية في رصيد التجربة الإسلامية على أرض فلسطين منذ عصور الأنبياء وحتى أواخر القرن العشرين**، منشورات فلسطين المسلمة، لندن، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص١٦٤ ـ ١٦٦.

كبيراً من المتطوعين العرب، وأصبح مؤسساً لظاهرة الأفغان العرب، وأصبح أباً للسلفية الجهادية في العالم العربي.

لم تكن السلفية التقليدية قد تبلورت لدى الألباني بشكل صريح خلال حقبة السبعينيات، وكانت العلاقات بين الشيخ الألباني والإخوان جيدة، فقد كان أثناء وجوده في سوريا مقرباً من الاتجاه السلفي الدمشقي داخل الإخوان، وكانت معظم دروسه تتم عن طريقهم، ومن هنا فقد دخل إلى الأردن عبر البوابة الإخوانية؛ إذ بدأ بالقيام بزيارات شهرية إلى الأردن بدعوة من التيار السلفي القطبي، خصوصاً شعبة الزرقاء بقيادة ذيب أنيس، لإلقاء الدروس والمحاضرات، وكان يحضر دروسه الشيخ عبد الله عزام، وأحمد نوفل، وعبد الله القريوتي، وفيصل الجوابرة، ويوسف البرقاوي، وعبد الرؤوف العبوشي، وغيرهم[٧٢].

انتشرت السلفية الحركية القطبية في صفوف الإخوان خلال السبعينيات، وقد ظهر إلى الوجود في الأردن أول تنظيم يستند إلى فكر سيد قطب، وهو أول عمليّة انشقاقٍ صريحةٍ في صفوف الإخوان المسلمين، وقام بتأسيسه الشيخ محمد رأفت سعيد صالح عام ١٩٧٣م، عقب عودته من الدراسة في الجامعة الإسلاميّة في السعودية عام ١٩٧٢م[٧٣]، وكان الشيخ محمد رأفت أحد أعضاء مجلس شورى الإخوان، وقد تبنّى مجمل الأفكار الراديكالية لسيد قطب، الأمر الذي أدّى إلى خلاف مع التّيار الإصلاحي في جماعة الإخوان، وعندما يئس من تحويل مسار الجماعة عمل على تأسيس «طليعة البعث الإسلامي»، وخرج معه عددٌ من الذين كانوا على قناعةٍ بأفكار سيد قطب، وبدأ محمد رأفت الدعوة إلى جماعته، واعتمد منهج سيد قطب في الإعداد والتجنيد، وتبنَّى منهجاً انقلابياً يقوم على مبدأ «الحاكميّة»، ويسعى إلى إقامة الدولة الإسلامية عن طريق القوّة الجهاديّة، إذ يقول رأفت: «وتبدأ مرحلةٌ جديدةٌ شكلتُها أنا مع بعض الإخوة عام ١٩٧٣م، لاستئناف العمل الإسلامي، وهذه الجماعة هي: «طليعة البعث الإسلامي» التي كان سيد قطب رحمه الله تعالى يفكر في الطريق، حتى بعثها وكتب لها «معالم في

(٧٢) مقابلة مع الشيخ عبد الفتاح عمر.
(٧٣) مقابلة مع الشيخ أحمد حسين عبد اللطيف «الكويتي».

الطريق»، وقد حصلنا على منهاج سيد نفسه الذي كان عليه هو وأصحابه في السّجن، هذا المنهاج الذي أوجزه في مقدمة سورة الأنعام في (الظلال»)[٧٤].

ولم تستمر تجربة تنظيم «طليعة البعث الإسلامي»، فقد تراجع الشيخ محمد رأفت عن مجمل أفكاره، وعمل على حلّ التّنظيم بعد فترةٍ وجيزةٍ، وذلك عقب مناظراتٍ مع الشّيخ محمد ناصر الدين الألباني، إذ يقول رأفت: «ولولا الله تعالى أن تداركنا بلطفه وفضله ويسّر لنا الأستاذ الألباني، لحدث أن تأصّلت فكرة الغلاة من الخوارج في العصر الحاضر، ولما اندثرت فكرة تكثير المسلمين»[٧٥]، وأصبح رأفت بعدها قريباً من التّيّار السلفي التّقليدي بزعامة الشيخ الألباني، وقد خاض الانتخابات النّيابية التي أجريت عام ١٩٩٧م، وتمكن من الفوز بأحد مقاعد محافظة البلقاء.

ويبدو أن الإخوان بدؤوا يرتابون من دعوة الألباني في منتصف السبعينيات، فقد باشروا بإصدار نشرات داخلية تحذر من مجالسته وحضور محاضراته ودروسه[٧٦]، وبدؤوا بمهاجمته في دروسهم وخطبهم، خصوصاً الدكتور محمد أبو فارس، وعبد الله عزام، خشية من استقطاب الألباني لأعضاء الإخوان، وهو ما حدث فعلاً لاحقاً، إذ بدأت إرهاصات تبلور سلفية تقليدية في الأردن، خصوصاً عقب استقرار الألباني في الأردن عام ١٩٨٠م، ولعل وجود صهر الألباني الشيخ نظام سكجها في الأردن ـ وهو صاحب «المكتبة الإسلامية» ـ كان حاسماً في خيار الاستقرار، وقد تعرض الألباني لمحاولة إبعاد من الأردن بضغط من الإخوان عام ١٩٨٢م، بعد أن بدأ باستقطاب مجموعة من الشباب في دروسه، إلا أن وساطة الشيخ محمد إبراهيم شقرة، والذي كان مقرباً من السلطة، كانت حاسمة في بقائه، بشرط

---

(٧٤) محمد رأفت سعيد صالح: «نصائح وتوجيهات»، ضمن: نصائح وتوجيهات المفكرين وعلماء الإسلام للجماعات والأحزاب الإسلاميّة، إعداد نظام سلامة سكجها، المكتبة الإسلامية، عمان، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص٣٧٨.

(٧٥) المرجع السابق، ص٣٩٣.

(٧٦) انظر بعض القرارات الإدارية لشعبة الإخوان المسلمين في الزرقاء المتعلقة بحظر حضور دروس الألباني والدعوة لحضورها بتاريخ: ١١/٦/١٩٧٥، سليم الهلالي وزياد الدبيج، **الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة**، من دون ناشر، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص١٠١ ـ ١٠٤. وكان ممن شملتهم التعميمات من سلفيي الإخوان، أحمد زرزر، ومحمد عبد حسن، وإبراهيم بنات، وغيرهم.

عدم إلقاء دروس ومحاضرات عامة، وهو الأمر الذي التزم به الشيخ الألباني حتى وفاته.

بدأت في بداية الثمانينيات تتشكل نواة صلبة من السلفية التقليدية، إذ تحلقت حول الشيخ الألباني مجموعة من الشباب الجدد من أبرزهم عبد الفتاح عمر، ومروان القيسي، وعلي الحلبي، ووفيق النداف، وسليم الهلالي، ومراد شكري، وشاكر العاروري، وأحمد الكويتي، وحسين العوايشة، وأبو ليلى محمد أحمد الذي كان ملازماً للألباني وقام بتسجيل دروسه ومحاضراته وفتاواه كافة[٧٧]، وانضم لاحقاً عمر محمود أبو عمر ومشهور حسن سلمان، وغيرهم، ومع ذلك كانت السلفية لا تزال محدودة الانتشار، فقد كانت الجماعات الإسلامية الأخرى أكثر انتشاراً وتنظيماً، خصوصاً الإخوان المسلمين، الذين كانوا يتمتعون بعلاقة ودية مع النظام في هذه الفترة، ولم تكن السلفية التقليدية تطرح نفسها كجماعة وتتبنى في منهجها القول بحرمة وبدعية تأسيس تنظيمات وجماعات وأحزاب وحتى الجمعيات، فقد اعتبرت نفسها تياراً يمثل الإسلام ذاته، يقوم على أساس نظرية «التصفية والتربية» لإحداث التغيير، ولذلك فقد انشغلت بالتصدي للجماعات الإسلامية المختلفة، وكان نصيب الإخوان وافراً في الرد والنقض والتبديع والتضليل، وقد هيمن على النقاش السائد في هذه الحقبة طبيعة الجماعة الممثلة للإسلام، إذ كانت جميعها تسعى إلى تثبيت نفسها كممثل شرعي وحيد، وتسعى إلى احتكار كونها «الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة»، ويبدو أن السلفية التقليدية بدأت تتبلور بشكل واضح في هذه المرحلة وأخذت بالتمدد والانتشار في مناطق مختلفة.

وبحسب طبيعة السلفية التقليدية كفرقة هامشية كان معظم أتباعها

---

(٧٧) قامت المكتبة الإسلامية لصاحبها الشيخ نظام سكجها على تفريغ أشرطة الشيخ الألباني منذ أكثر من عشرة أعوام، وقد بلغت فتاواه أكثر من ثمانية عشر مجلداً، وسوف يتم طباعتها قريباً، وتمثل هذه الفتاوى مصدراً مهماً لدراسة حياة الشيخ الألباني، وتوجهاته، فالكتب التي قام على تأليفها وتحقيقها تختص بعلم الحديث، باستثناء بعض الرسائل الصغيرة التي لا يمكن من خلالها تتبع رؤية الشيخ ومنهجه بشكل كامل، كما أن معظم من ترجم له من تلاميذه يقتصر على عنايته بعلم الحديث، والاعتراضات والانتقادات الموجهة إليه، ولا يمكن الاستفادة منها في تبين منهج الشيخ الألباني ودعوته، وقد نشب خلاف بين الألباني وأبي ليلى حول حقوق الطبع المالية، أدى إلى فتور العلاقة بينهما.

وأنصارها من الطبقة العاملة والفقيرة المهمشة اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، وينتمي معظم أعضائها إلى أصول فلسطينية، إذ تركز انتشارها في المخيمات الفلسطينية البائسة وعلى هوامش المدن، خصوصاً مدينة الزرقاء، وهي لا تزال المخزن الرئيس للسلفية التقليدية، وبسبب طبيعتها الإيديولوجية المتصلبة تتعرض للانقسام المتواصل؛ إذ نشهد على الدوام خروج أعضاء من إطاراتها ودخول آخرين في سلسلة انشقاقات لا تنتهي، إلا أنها حافظت على تماسكها النسبي مع وجود الشيخ المؤسس الألباني، والذي كان مرجعاً تنتهي عنده أغلب الخلافات العقدية والفقهية والتنظيمية.

عصفت حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١، عقب دخول العراق إلى الكويت، بالأطروحة الأساسية للسلفية بكافة توجهاتها النظرية والعملية، وساهمت التحولات في بنية النظام الدولي ـ بعد انسحاب الاتحاد السوفياتي من أفغانستان، ثم انهياره وتفكك المنظومة الاشتراكية وعودة الأفغان العرب إلى بلدانهم الأصلية، وبروز نظام دولي بقيادة الولايات المتحدة وحلول عصر العولمة ـ في حدوث تحولات بنيوية عميقة على التيار السلفي، أدى إلى جملة من عمليات الفرز والاستقطاب تبلورت عن سلفيات متعددة في المعقل التاريخي للسلفية الوهابية في السعودية[٧٨]، ألقت بظلال كثيفة على مجمل السلفيات في العالم العربي عموماً والأردن على وجه الخصوص، ولعل التداخل بين الديني والسياسي ووظيفة الدين في المجتمع تجلت بشكل مكثف في أزمة الخليج، وأخذت الفتاوى الدينية السياسية تتضارب وتتناقض في بيان الموقف السلفي، وكانت مسألة «الاستعانة بالكفار» أبرز المسائل التي أدت إلى حدوث شروخ وانقسامات داخل الجماعة السلفية وفرز توجهاتها وتحديد مستقبلها، فقد بدأت ملامح السلفية تتضح بشكل ملفت، وظهرت السلفية الجهادية والإصلاحية والحركية والتقليدية تعبر عن نفسها بوضوح.

---

(٧٨) كشفت حرب الخليج الثانية عن ظهور سلفيات متعددة داخل السلفية، **الأولى**: سلفية وهابية حافظت على العلاقة التاريخية مع السلطة تمثلت بهيئة كبار العلماء، والتي أفتت بالاستعانة بالقوات الأجنبية، وعلى رأسها الشيخ ابن باز مفتي المملكة آنذاك، **والثانية**: سلفية جهادية، تبنت شعار «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»، وعلى رأسها الشيخ أسامة بن لادن، **والثالثة**: سلفية حركية، تحفظت على موضوع الاستعانة وطالبت بإصلاحات في مؤسسة الدولة والمجتمع، وعلى رأسها الشيخ سفر الحوالي، وسلمان العودة، وناصر العمر، **والرابعة**: سلفية تقليدية تماهت مع الدولة من خارجها، وعلى رأسها الشيخ محمد آمان الجامي، والشيخ ربيع المدخلي.

وعلى الرغم من تشتت السلفية في معقلها الرئيس في السعودية، إلا أن السلفية التقليدية الأردنية بزعامة الشيخ الألباني احتفظت باستقلالها النسبي، فالموقف الصلب للألباني واستقلاليته حافظا على تماسك الجماعة، وكشفت الأحداث عن صعوبة توظيفه سياسياً؛ فقد أفتى الشيخ بوجوب جهاد الأمريكان، وعدم جواز الاستعانة بقوات أجنبية لإخراج العراق من الكويت بغض النظر عن كفر صدام حسين ونظامه[٧٩]، وظهرت استقلالية الألباني مرات عديدة بعد ذلك، ودللت على صعوبة توظيف فتاويه سياسياً، ولعل الفتوى الأكثر شهرة هي فتواه بوجوب هجرة أهل فلسطين، بصرف النظر عن أطروحات السياسة الرسمية وموقفها الثابت من مسألة «الوطن البديل»، وهي الفتوى التي جلبت عليه ردوداً واسعة في العالم الإسلامي، وحملته على تكييفها أكثر من مرة[٨٠]، وتكشف هذه الفتاوى عن استراتيجية السلفية التقليدية في عصر مؤسسها، وجملة التطورات التي لحقت بها عقب وفاته عام ١٩٩٩م، بحيث أخذت تقترب من سياسات الدولة وتوجهاتها في قضايا محددة.

أسفرت مخاضات حرب الخليج الثانية عن تبلور السلفيات في الأردن، بعودة أكثر من ٣٠٠ ألف مواطن أردني من دول الخليج العربي، خصوصاً الكويت، والذين جلبوا معهم سلفيات هجينة لم تكن راسخة في المجتمع الأردني، وقد ظهرت محاولة تأسيس أول جماعة سلفية إصلاحية أثناء حرب الخليج عن طريق عدد من الشباب بقيادة عمر محمود أبو عمر وحسن أبو هنيّة، باسم «حركة أهل السنة والجماعة»، وأصدرت نشرة خاصة حملت اسم «المنار»، وهي تسمية ذات دلالة بالغة إذ تشير إلى أشهر مجلة سلفية إصلاحية في العالم الإسلامي والتي أسسها الشيخ محمد رشيد رضا، إلا أن هذه التجربة لم تدم طويلاً فقد قرر أبو عمر السفر إلى الخارج، إذ ذهب إلى ماليزيا، وهناك بدأت خياراته الإيديولوجية بالتبلور وحسم خياراته بالتوجه

(٧٩) انظر: الرسالة التي قام بتوزيعها وكتابتها تلميذ الشيخ الألباني، محمد إبراهيم شقرة، إبان أزمة الخليج، من دون ذكر المؤلف، بعنوان «هذا بيان للناس».

(٨٠) استمع إلى نص الفتوى المسجلة في شريط رقم (٧٣٠/ ١/يوم ٢٩ شوال ١٤١٣هـ)، وقد أدت هذه الفتوى إلى ردود عديدة عليها في جريدة اللواء الأردنية، الأعداد الصادرة من تاريخ ٢٧/ ٧/ ٩٣ إلى ١١/ ٨/ ٩٣، وقد تصدى تلميذه محمد إبراهيم شقرة للدفاع عن الشيخ في كتاب بعنوان «ماذا ينقمون من الشيخ»، قدم له الشيخ ناصر الدين الألباني.

إلى بيشاور الباكستانية، وأصبح أحد أبرز المنظرين للسلفية الجهادية، واستقر بعدها في لندن، في هذه الأثناء كانت السلفية الجهادية الأردنية بصدد الإعلان عن نفسها عن طريق عدد من الجماعات والمجاميع؛ كجيش محمد والأفغان العرب، ثم بيعة الإمام، وكان لعصام برقاوي، الشهير بأبي محمد المقدسي، دورٌ تأسيسيٌّ في بلورة هذا الاتجاه، وقد استقر في الأردن بعد حرب الخليج قادماً من الكويت.

شهد عام ١٩٩٣م محاولة إحياء السلفية الإصلاحية عن طريق تأسيس جمعية «الكتاب والسنة»، والتي حاولت التمايز عن السلفية التقليدية والجهادية من خلال (حسن أبو هنية)، وضمت في صفوفها عدداً من الرموز السلفية الإصلاحية، أمثال: إبراهيم العسعس، وعبد الفتاح عمر، وأحمد الكويتي، وبسام ناصر، ومحمد الرعود؛ وتمكنت من استقطاب مجموعة من الشباب، وأصدرت مجلة حملت اسم «القبلة»، وأصبح الشيخ محمد إبراهيم شقرة رئيسها الفخري لاحقاً، إلا أن الجمعية تعرضت للتضييق والمحاصرة من طرف الدولة والسلفية التقليدية بسبب عدم وضوح هويتها الإصلاحية، والنزاعات الداخلية، فقد اختلطت هويتها الإصلاحية بالجهادية والتقليدية والحركية، وأدت التجارب المريرة إلى انسحابات عديدة في صفوف أعضائها، وحسم خياراتهم باتجاهات سلفية مغايرة، وعلى الرغم من صمودها واستمرارها حتى الآن، إلا أن دورها ضعف في الآونة الأخيرة، ويرأسها حالياً الشيخ زايد حماد، وهي تقوم بدور كبير في إغاثة اللاجئين السوريين الذين لجؤوا إلى الأردن عقب تحول الثورة في سوريا إلى نزاع مسلح.

ومن السلفيات التي ظهرت عقب حرب الخليج الثانية السلفية الحركية، وقد ساهم القادمون من الخليج، خصوصاً الكويت، في بلورتها بصورة واضحة، وضمت عدداً من الأساتذة والمشايخ، أمثال الدكتور محمد أبو ارحيم، والدكتور خالد الحايك، وأبو قتيبة محمد عبد العزيز، وإحسان عايش، وأبو طلحة جمال الباشا، وغيرهم، وتركز الجدال والسجال في هذه الحقبة حول جملة من المسائل والقضايا التي أثارتها حرب الخليج، ومن أهمها: العمل الجماعي والتنظيمي ومشروعيته، وماهية الإيمان والإسلام

والكفر، والحاكمية، وطاعة أولياء الأمور وقضية الجهاد[٨١]، وشكل الانتماء إلى سيد قطب وأتباعه وأفكاره نقطة ارتكاز في تمايز السلفيات المختلفة؛ إذ ظهرت عشرات الكتب والرسائل والردود التي تتناول هذه المسائل بين أتباع السلفيات المختلفة في العالم العربي، خصوصاً السعودية والأردن، ومع ذلك بقيت السلفية بتوجهاتها المختلفة تحتفظ بتماسكها النسبي في حياة الشيخ الألباني، إلا أن وفاته عام ١٩٩٩م كشفت عن فرز واضح واستقطاب ظاهر، وباتت السلفيات المتعددة حقيقة واقعة.

كان عام ٢٠٠١م حاسماً في مأسسة السلفية التقليدية من خلال تأسيس

---

(٨١) انظر عينة من الكتب والرسائل والردود:

مراد شكري، «إحكام التقرير لأحكام مسألة التكفير»، قدم له علي الحلبي.

علي الحلبي، «التحذير من فتنة التكفير» بحوث علمية، ونقول عقدية، لعدد من علماء الإسلام، محدثين، وفقهاء، ومفسرين.

علي الحلبي، «التعريف والتنبيه بتأصيلات العلامة الشيخ الإمام أسد السنة الهمام محمد ناصر الدين الألباني في مسائل الإيمان والرد على المرجئة».

علي الحلبي، القول المأمون في تخريج ما ورد عن ابن عباس في تفسير ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

علي الحلبي، التبصير بقواعد التكفير.

محمد ناصر الدين الألباني، فتنة التكفير، إعداد علي بن حسن عبد الحميد، دار ابن خزيمة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

علي الحلبي، صيحة نذير بخطر التكفير.

الدكتور محمد أبو ارحيّم، «تحذير الأمّة من تعليقات الحلبي على أقوال الأئمّة». الدكتور محمد أبو ارحيّم، «حقيقة الإيمان عند الشيخ الألباني، دراسة نقدية»، تقديم محمد إبراهيم شقرة. الدكتور محمد أبو ارحيّم، «حقيقة الخلاف بين السلفية الشرعية وأدعيائها في مسائل الإيمان». فتوى اللجنة الدائمة في التحذير من كتابي: صيحة نذير والتحذير من فتنة التكفير لعلي حسن الحلبي، محمد بن سالم الدوسري.

رفع اللائمة عن فتوى اللجنة الدائمة، تقديم فضيلة الشيخ العلامة الأثري الدكتور: صالح بن عبد الله الفوزان، وفضيلة الشيخ العلامة: عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، وفضيلة الشيخ المحدث: سعد بن عبد الله آل حميد.

أبو محمد المقدسي، إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر.

أبو محمد المقدسي، «تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهّم والإرجاء».

وائل البتيري، كلمة حق للمحدث الألباني في الأستاذ سيد قطب، مكتبة البراق، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

وائل البتيري، التفنيد لادعاءات علي الحلبي وموقفه من سيد قطب الشهيد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

«مركز الإمام الألباني»، والذي قام بإنشائه كلٌّ من: سليم الهلالي، وعلي الحلبي، ومشهور حسن سلمان، ومحمد موسى نصر، وحسين العوايشة؛ وعملت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر على بلورة التوجهات النظرية والعملية للسلفية التقليدية، وبدأت عمليات القرب من سياسات الدولة في سياق مفهوم «الحرب على الإرهاب» واضحة المعالم، وتوطدت العلاقة مع الدولة في سبيل محاربة السلفية الجهادية، والتصدي للسلفية الحركية، وجماعات الإسلام السياسي، وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين، وقد استقطب المركز لاحقاً عدداً من الأعضاء، أمثال: الدكتور عاصم القريوتي، والدكتور باسم الجوابرة، وأكرم زيادة، وزياد العبادي، ومن السلفيين التقليديين المصريين المقيمين في الأردن أمثال: أبو إسلام صالح طه، وأبو اليسر أحمد الخشاب، وتمتعت السلفية التقليدية بدعمٍ واحتضانٍ لا سابق لهما، إذ باتت السلفية التقليدية تتوفر على حضور كبيرٍ في الإعلام المرئي، وظهرت العديد من القنوات الفضائية في هذا الاتجاه، أمثال قنوات: الأثر، والناس، والرحمة، وغيرها، وظهرت آلاف المواقع والمنتديات على شبكة الإنترنت والفضاء الإلكتروني[٨٢].

عقب ثورات الربيع العربي برز في الأردن اتجاه سلفي باسم «تيار

---

(٨٢) من أبرز المواقع السلفية التقليدية في الأردن:
شبكة المنهاج الإسلامية:

<http://www.almenhaj.net/>.

مركز الإمام الألباني:

<http://www.albani-center.com/>.

منتديات كل السلفيين بإشراف الشيخ علي الحلبي:

<http://www.kulalsalafiyeen.com/>.

موقع الشيخ محمد ناصر الدين الألباني:

<http://www.alalbany.net/>.

موقع بإشراف الشيخ علي الحلبي:

<http://www.alhalaby.com>.

موقع الشيخ مشهور حسن سلمان:

<http://www.mashhoor.net>.

موقع الشيخ سليم الهلالي:

<http://www.islam-future.com/>.

موقع الشيخ محمد موسى نصر:

<http://www.m-alnaser.com>.

الأمة»، إذ أعلن عن تأسيس فرع بلاد الشام في العام ٢٠١١، في بيان موقع باسم محمد أسعد بيوض التميمي الناطق باسم التيار في بلاد الشام، وهو صيغة مطورة عن «حزب الأمّة» الكويتي الذي تأسس عام ٢٠٠٥، بزعامة حاكم المطيري؛ فالوثائق التأسيسية للحزب تشير إلى توسيع نطاق عمله ليشمل «شعوب المنطقة»، ويسعى لتحقيق أهدافه بالطرق القانونية والسلمية.

- ٥ -
في فلسطين

الحالة السلفية في فلسطين حديثة النشأة، وهي تتبع المرجعيات السلفية في الأردن؛ إذ يهيمن الاتجاه السلفي المحافظ على مجمل تياراته، ففي غزة ظهرت جمعية المركز العلمي للدراسات المنهجية والأبحاث العلمية، برئاسة الشيخ ياسين الأسطل، وجمعية دار الكتاب والسنة، وتعود نشأتها إلى عام ١٩٣١م، في خان يونس، إلا أن الجمعية لم تكن سلفية بالمعنى المعاصر، وفي عام ١٩٧٥م جدد أهل السنة نشاطهم بتأسيس لجنة للزكاة والصدقات، واستمرت هذه اللجنة في نشاطها من قبو المسجد حتى عام ١٩٨٦م، إذ تم تغيير مبنى «سينما الحرية» في خان يونس وإحلال دار الكتاب والسنة محله وإقامة مكتبة عامة، وتم توكيل الشيخ عبد الله المصري بإدارتها. وفي عام ١٩٩٢م تم فتح أبواب المكتبة من جديد بعد إغلاقها لسنوات من قبل سلطات الاحتلال، وبعد قدوم السلطة الوطنية الفلسطينية حصلت الجمعية على ترخيص من وزارة الداخلية يحمل رقم (٣٠٥٦) باسم جمعية دار الكتاب والسنة، وقد عملت الجمعية على توسيع خدماتها، فقد تم فتح عدة فروع ومكاتب لها في مختلف محافظات قطاع غزة، وتصدر مجلة بعنوان «رسائل أهل السنة»[٨٣]، وهناك علاقات وطيدة للجمعيتين مع جمعية إحياء التراث في الكويت وجمعية البر في الإمارات العربية بدبي، وفي عام٢٠٠٠م تأسست جمعية ابن باز الخيرية الإسلامية في مدينة بيت حانون شمال قطاع غزة، برئاسة الشيخ عمر الهمس، ولها مدرسة ومعهد شرعي ومدارس لتحفيظ القرآن.

---

(٨٣) لمزيد من التفصيل حول الجمعية انظر موقعها على الرابط:
<http://www.daralsunna.com/arabic/?action = receive_page&id = 14>.

ومع حداثة دخول السلفية إلى فلسطين إلا أنها تحقق نجاحاً وانتشاراً سريعاً، ولعل الخصوصية الفلسطينية الواقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي أفضت إلى اتخاذ السلفية أشكالاً وصوراً مختلفة، فقد هيمن المنظور السلفي على السلفية الحركية داخل حركة حماس، خصوصاً جناحها المسلح كتائب القسام، وقد بدأت الحركات السلفية الجهادية تسجل حضوراً ملفتاً في قطاع غزة، وظهرت جماعات سلفية جهادية عديدة، منها: جيش الإسلام وجيش الأمة وجند أنصار الله وجماعة التوحيد والجهاد.

وفي الضفة الغربية تأسست جمعية المركز العلمي للدراسات المنهجية والأبحاث العلمية في القدس، ومن أبرز شيوخها المؤسسين الشيخ هشام العارف، وعلي أبو هنية وأسامة الطيبي وأمجد سلهب ومحمد جمهور، وللجمعية فروع ومدرسة وتصدر مجلة بعنوان «الدعوة السلفية»، ولها موقع على شبكة الانترنت بعنوان: الدعوة السلفية من الأقصى المبارك(٨٤)، وقد حدث خلاف داخل الجمعية بين أتباع العارف و(أبو هنية)، بحيث سيطر أتباع (أبو هنية) على الجمعية، واستقل العارف بالموقع على الشبكة العنكبوتية.

خاتمة

شكلت السلفية بتوجهاتها ومدارسها المختلفة حضوراً ملفتاً عقب ثورات «الربيع العربي»، فهذه القوى والفعاليات والتيارات ـ التي كانت تعمل على مدى عقود في هوامش المجتمعات العربية، والتي لم تدشن حضورها في الفضاء العام للدولة وعوملت كجماعات «هامشية» ـ تبيّن بأن استراتيجياتها بعيدة المدى في قضم المجتمع من الداخل كانت فاعلة في إطار الدول السلطوية، فالتحولات العميقة التي جلبتها الموجة الديمقراطية الخامسة مع تصاعد حركة الاحتجاجات في العالم العربي قلبت جملة من التصورات المتعلقة بالسلفية الموصومة بالتصلب الأيديولوجي والجمود والانغلاق الثقافي، فبمجرد انفتاح الفضاء العمومي انخرطت السلفية بطرائق مختلفة

(٨٤) انظر:

<http://www.alaqsasalafi.com/home>.

وشاركت بفعالية الثورة، كما شاركت في الدول التي أنجزت ثورتها في التحول عبر الانتقال من تشكيلات اجتماعية تقليدية إلى تشكيلات سياسية حداثية عن طريق تكوين أحزاب سياسية، وفي هذا السياق يعتبر حزب «النور» أحد أبرز الممثلين للاتجاه السلفي المصري، إذ تمكن من التحول والتكيّف بفعالية وسرعة قياسية وحصل على المركز الثاني في أول انتخابات برلمانية عقب الثورة بعد جماعة الإخوان المسلمين عبر ممثلهم السياسي حزب «الحرية والعدالة».

وفي بلدان المشرق العربي برزت السلفية كأحد الفاعلين في الحقل الاجتماعي السياسي، بحيث اتخذت سلوكيات مختلفة في التعامل مع المتغيرات الحادثة، فقد انقسمت في توجهاتها بين المحافظة والثورة على التقليد؛ ففي العراق انقسمت السلفية على نفسها عقب الغزو الأمريكي، إذ حافظت قوى سلفية على منظورها الخاص بطاعة ولاة الأمر، وانخرط بعضها في سياق مقاومة الاحتلال بتشكيل جماعات سلفية جهادية، وتبنى بعضها خيار التحالف مع الولايات المتحدة عبر ظاهرة «الصحوات»؛ وفي سوريا دخلت السلفية في منعرجات وشهدت تحولات مع بدء الحركة الاحتجاجية السلمية وانتقال الثورة إلى خيار «العسكرة»، وتحولت قوى سلفية محافظة «ألبانية» إلى التسلح بانتظار ما ستفضي إليه مسارات الثورة، وظهرت عليها توجهات تؤسس للمشاركة والتعددية والديمقراطية؛ وفي الأردن ولبنان وفلسطين التي اقتصر حراكها الشعبي على نسق الاحتجاج الناعم واتبعت السلفية مسارات متعددة بين المحافظة والإصلاح، وبات التفكير في تشكيل أحزاب سياسية أحد الانشغالات الفكرية والجدل السياسي، بانتظار مسارات الإصلاحات الموعودة من قبل الأنظمة.

الفصل الثالث

في مصر: التحولات السلفية في «الربيع العربي»

مقدّمة

الخارطة المتنوعة فكرياً وسياسياً، والقواسم المشتركة، والاختلافات الواسعة بين التيارات السلفية في العالم العربي ستنعكس لدينا بصورة جليّة في المشهد السلفي المصري، فكما هي الحال لدى التيارات السلفية المختلفة، فإنّ السلفيين في مصر ليسوا كتلة واحدة متناغمة ومنسجمة في الأيديولوجيا والخطاب أو العمل الاجتماعي قبل الثورة.

السلفيون ـ وإن كانوا جميعاً لم يدخلوا اللعبة السياسية بصورة مباشرة قبل الثورة المصرية ـ اختلفوا في تسويغ ذلك العزوف وتأصيله، واختلفوا أيضاً في الموقف من النظام المصري من جهة ثانية بين مؤيدين ومعارضين ومحايدين، كما أنّ أفكارهم السياسية ـ وإن كانت فيها ملامح مشتركة عامة، كالموقف من الديمقراطية والدولة المدنية والعملية التشريعية ـ تباينت في تفاصيل مفصلية ومهمة.

في يوم ٢٥ كانون الثاني/يناير احتشدت أعداد كبيرة من المصريين، فاقت توقعات حتى الداعين لها، تلبية لدعوة على الفيس بوك بالتظاهر والاعتصام للمطالبة بالإصلاح، واستمرت المظاهرات والاعتصامات في الأيام التالية إلى يوم الجمعة التي أُطلق عليها جمعة الغضب (٢٨ كانون الثاني/يناير)، إذ تجاوز عدد المعتصمين في ميدان التحرير في القاهرة والمدن المصرية الأخرى في تقدير المراقبين مئات الآلاف إن لم يكن تجاوز المليون، وهو ما نقل المعادلة نحو مرحلة جديدة تؤشر إلى دخول «الشارع» إلى المشهد السياسي وإصراره على تغيير النظام.

حاول الرئيس المصري تقديم تنازلات لكنها لم تُقبلْ، وأدّى استخدام أساليب الترهيب والقنص والاعتقالات وإطلاق يد العصابات وتدبير عملية الانفلات الأمني إلى نتائج عكسية تمثلت بتمسك المعتصمين في ميدان التحرير ومؤيديهم بمطلب تنحّي الرئيس المصري، ورفض المبادرات كافة التي طرحت، من تعيين مدير المخابرات السابق عمر سليمان نائباً للرئيس، إلى الوعود بعدم التوريث وتغيير الحكومة، فجميعها لم تنجح في تغيير مطلب الشارع[١].

بعد صدامات وآلاف الإصابات تمكنت الثورة المصرية، التي حافظت على سلميتها، من تحقيق هدفها في تنحي الرئيس المصري، فتولّى المجلس العسكري مسؤولية إدارة المرحلة الانتقالية، وإجراء انتخابات برلمانية ورئاسية يتم بعدها تسليم الأمور إلى السلطات المنتخبة.

حضور التيار السلفي غداة الثورة المصرية كان «صدمة مزدوجة» للرأي العام والمراقبين، الذين وإن كانوا يلحظون وجود التيار السلفي سابقاً، لكنهم لم يتوقعوا له هذه الفعالية القوية والمؤثرة في الشارع، وفي المعارك السياسية والانتخابات، وهي ثانياً صدمة للسلفيين أنفسهم، الذين استيقظوا مع الثورة المصرية ليجدوا أنفسهم أمام واقع جديد مغاير تماماً للمرحلة السابقة، فوجدوا أمامهم مفترق طرق حقيقي، إما أن يبقوا على عزوفهم السابق عن السياسة ويقبلوا بأن يكونوا على هامش التحولات التاريخية الجديدة، أو ينقلبوا على موقفهم السابق من العمل السياسي، ويعيدوا النظر في طروحاتهم، أو يحاولوا التوفيق بين التغيرات الجديدة والأيديولوجيا السابقة على الثورة، وهي رهانات قسمت التيار السلفي المصري، كما سنقرأ في الصفحات القادمة.

صعود السلفيين فرض أسئلة كبيرة، ليس فقط على مسار التحولات الفكرية داخل التيار، بل على صعيد المشهد السياسي المصري الجديد (مرحلة ما بعد الثورة)، والعلاقة بين «اللاعبين الإسلاميين» المختلفين، من

---

(١) انظر حول تطور الأحداث في الثورة المصرية، الرابط التالي:
<http://www.marefa.org/index.php/%D8%A7%D9%84%D8%ABD9%88%D8%B1%-D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9_2011>.

إخوان ووسط وسلفيين، والعلاقة مع التيارات السياسية الأخرى، العلمانية، التي أثار صعود السلفيين وانخراطهم في المشهد السياسي قلقاً كبيراً لديها، إذ يطرح هاجس الدولة المدنية وعدم الدخول إلى مرحلة الدولة الدينية والأسلمة التدريجية للمجتمع، مما ولّد خطوط اشتباك سياسية منذ اللحظات الأولى لليوم التالي للثورة، تجلّت بوضوح فيما يسمى بالمعركة على الدستور المصري، التي تستبطن في الرهانات السلفية سؤال هوية الدولة ومكانة الإسلام في التشريعات القانونية في المستقبل[٢].

السؤال الآخر الذي يطرحه الصعود السياسي السلفي يتمثّل في مدى الإلهام الذي يمكن أن تتركه التجربة السلفية الحزبية والبرلمانية (التي لا تزال طريّة) على أشقائهم السلفيين في أنحاء أخرى من العالم العربي، سواء شهدت ثورات (مثل ليبيا، تونس، اليمن) أم لم تشهد (مثل: الأردن، المغرب، الخليج).

في هذا الفصل سنقرأ الخارطة السلفية المصرية في المرحلة السابقة على الثورة، أيديولوجياً وحركياً، ثم الخطاب السلفي خلال الثورة، والتطورات السلفية التي حدثت بعد الثورة، وذلك في الانقسام داخل السلفية نفسها حول الموقف من العمل الحزبي والسياسي ومدى التحول في الفكر السلفي نحو الديمقراطية، فيما إذا كان تكتيكياً أم استراتيجياً؟

ـ ١ ـ
قبل الثورة: «جزر سلفية» متفرقة

ليست الحالة السلفية الحديثة جديدة في مصر، أو وافدة على المحافل الدعوية والعلمية هناك، بل هي ممتدة إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من خلال زمرة من المثقفين والعلماء المعروفين، في مقدمتهم محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) تلميذ الشيخ محمد عبده ورفيقه، وصاحب مجلة المنار، وهو من الشخصيات الإسلامية التاريخية المعروفة.

---

(٢) حول حيثيات وملابسات هذه الأسئلة في الحالة المصرية، انظر: أميمة عبد اللطيف، السلفيون في مصر والسياسة، سلسلة «تقييم حالة»، المركز العربي للأبحاث والدراسات، معهد الدوحة، ٢٠١١، ص١ ـ ٢.

محمد رشيد رضا، وإن كان يعلن صراحةً وبوضوح تبنيه وتأييده للحركة السلفية الوهابية، التي ظهرت في السعودية، وتحديداً في قضايا التوحيد والعقيدة والعبادات، ورفض «البدع» الصوفية، إلّا أنّه مزج بين هذه العقائد والمفاهيم السلفية ونزعتها العقلانية ومحاولاته الدؤوبة لجسر الهوة الواسعة بين الإسلام والغرب، من خلال إعادة فتح باب الاجتهاد والعقل، ورفض الجمود والتقليد، والتعصب للمذاهب والفرق والأولياء، ولعلّ هذا الهاجس لديه هو الذي قاده إلى السلفية بوصفها دعوة تحارب البدع والتعصب والتقليد، الذي امتازت به الصوفية خلال تلك المرحلة.

بدأ خطاب محمد رشيد رضا يأخذ مواقف أكثر انحيازاً نحو السلفية والتركيز على الهوية الإسلامية مع بروز الدعوات التركية لتنحية الشريعة الإسلامية، وصعود التيار العلماني في مصر، منذ وفاة الإمام محمد عبده (في العام ١٩٠٥)، الذي كان يحتضن دعوة الإصلاح الديني والتجديد والوعي الاجتماعي في الوقت نفسه، ومع وفاته انفرطت المسبحة، فتوزع المتأثرون به بين مدرسة سلفية يقودها رضا، وأخرى علمانية أخذت مساراً أكثر وضوحاً في هذه الطريق[٣].

إلى جانب محمد رشيد رضا برزت أسماء كبيرة من المثقفين والمفكرين ذوي الاتجاه السلفي، مثل محب الدين الخطيب (صاحب المطبعة السلفية في القاهرة ١٩٠٩)، ومثل المفكر والمحقق المصري أحمد شاكر، الذي تركزت جهوده على تحقيق كتب التراث الإسلامي ومنها الحديث النبوي، وله رسائل مهمة في الفكر الإسلامي، مثل «**كلمة الحق**»، «**حكم الجاهلية**»، «**الكتاب والسنة**»[٤].

على صعيد العمل المؤسسي؛ تأسست أول جمعية سلفية في مصر على يد محمود خطاب السبكي ١٩١٢، وهي «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين في الكتاب والسنة»[٥]، وتعد من أعرق الجمعيات الخيرية والدعوية، ولها

---

(٣) انظر: محمد أبو رمان، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**، مرجع سابق، ص١١ ـ ١٣.

(٤) انظر: علي عبد العال، السلفيون في مصر، على مدونته الالكترونية الخاصة.

(٥) يرى الباحث في الجماعات السلفية أسامة شحادة أنّ هذه الجمعية نشأت في الأصل بوصفها =

فروع ونشاط في مناطق متعددة في مصر، وظلت حريصة على النأي بنفسها عن العمل السياسي خلال العقود الماضية، وأصدرت في مرحلة سابقة مجلة «الاعتصام»، التي تمّ إغلاقها في عهد السادات، ثم لاحقاً مجلة «التبيان». ويشير الباحث علي عبد العال إلى أنّ الجمعية على الرغم من خطها السلفي، إلّا أنها أصبحت أقرب إلى «فسيفساء» من الإسلاميين المتنوعين، ومن بينهم أزهريون[٦].

وظلت جمعية أنصار السنة المحمدية (تأسست في العام ١٩٢٦)، على يد العالم الأزهري محمد حامد الفقي، بمثابة مظلة عامة للخطاب السلفي في مصر، لكنها جعلت اهتمامها تصحيح العلوم الدينية وفق المنهج السلفي، والدعوة الإسلامية، ولم تدخل في صلب العمل السياسي في أيّ وقت من الأوقات. ثم امتد نشاطها إلى المحافظات الأخرى، ولا تزال إلى الآن تمثّل إحدى المؤسسات السلفية العلمية المعروفة في مصر[٧].

على الرغم من هذا الحضور التاريخي والعلمي والدعوي للخطاب السلفي في مصر منذ بدايات القرن العشرين، إلّا أنّ الباحث علي عبد العال يسجّل بأنّ الدعوة السلفية لم تتحول «إلى تيار عريض به العشرات، بل المئات من الدعاة والشيوخ، ومئات الألوف من الشباب، إلا في بداية السبعينيات مع ظهور «الدعوة السلفية» مدرسة الإسكندرية»[٨].

في الإسكندرية، وفي ذروة صعود النشاط الطلابي الإسلامي في عقد السبعينيات، انسحبت المجموعة السلفية الناشطة إلى الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، وتطور هذا الاتجاه في الإسكندرية وتمدّد بين الطلاب والأتباع، فأطلقوا على أنفسهم لاحقاً (في العام ١٩٧٧) «المدرسة السلفية».

= جمعية ذات طابع عقدي أشعري، إلّا أنّها تحولت في الخمسينيات إلى السلفية بعد أن دمج نظام جمال عبد الناصر جمعية أنصار السنة بها (ملاحظة أسامة شحادة على مخطوطة الكتاب).

(٦) انظر: المرجع السابق، وكذلك: عبد المنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، القاهرة، ط١، ٢٠١١.

(٧) انظر: عبد المنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، مرجع سابق، وكذلك: علي عبد العال، **السلفيون في مصر**، مرجع سابق، وانظر: الموقع الرسمي لجمعية أنصار السنة على شبكة الانترنت، الرابط التالي:

<http://www.elsonna.com>.

(٨) انظر: علي عبد العال، **السلفيون في مصر**، مرجع سابق.

تأسست هذه الحركة على يد قيادات هذا الاتجاه، مثل محمد إسماعيل المقدم، وسعيد عبد العظيم، وأحمد فريد، ثم ياسر البرهامي، وبدأت تتوسع المجموعة في نشاطها ودعوتها، ثم قاموا بتأسيس معهد الفرقان لإعداد الدعاة، وإصدار مجلة «صوت الدعوة». وعلى الرغم من أنّهم تجنبوا الخوض في المسائل السياسية مباشرة أو تشكيل أحزاب سياسية، إلّا أنّهم اصطدموا مع الدولة في أحيان، مثلما حدث في العام ١٩٩٤، عندما تم إغلاق معهدهم، ووقف مجلتهم، وإيقاف عدد من قياداتهم[٩].

مع مرور الوقت توسعت الدعوة السلفية في الإسكندرية ومختلف أنحاء مصر، وأصبح لها أتباع ومؤيدون ونشاطات علمية ودعوية وإغاثية وخيرية، وهو ما منحها توسعاً جغرافياً وجمهوراً وقاعدة عريضة في محافظات متعددة.

على صعيد موازٍ، ومنذ ثمانينيات القرن الماضي، بدأت تصعد أسماء دعاة سلفيين مستقلين؛ ويكتسبون أهمية خاصة عند دراسة هذا التيار، إذ إنّ صيغته الحركية تقوم ـ في كثير من الدول ـ على مبدأ العلاقة بين العالم وطالب العلم والمتعلّم، فيكون هنالك مجموعة من الشخصيات العلمية التي تحظى بدور قيادي معنوي، ولهم أتباع وأنصار ومؤيدون، وربما فضائيات دينية يقدمون فيها مواقفهم وفتاويهم، ومن أبرز هؤلاء في مصر: محمد حسّان، وأبو إسحاق الحويني، ومحمد يعقوب، ومحمد سعيد رسلان (قريب من الخط السلفي المدخلي)، وأسامة القوصي، مع وجود اختلافات كبيرة بينهم.

الاتجاه الآخر الأكثر تسييساً في الحالة السلفية، وإن لم يمارس العمل السياسي مباشرةً، هو ما يطلق عليه مصطلح السلفية الحركية أو «القطبية» (تأثر بأفكار سيد قطب عن الحاكمية الإلهية وتكفير النظم التي لا تلتزم بالشريعة الإسلامية)، ويبرز هذا الاتجاه بصورة خاصة في حي شبرا من مدينة القاهرة، ومن أبرز شخصياته محمد عبد المقصود، وسيد العربي، ونشأت إبراهيم، وفوزي السعيد.

---

(٩) انظر: عبد المنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، مرجع سابق، وعلي عبد العال، السلفيون في مصر، مرجع سابق.

الاتجاه الحركي، وإن كان يتفق غالباً مع توجه الدعوة السلفية في الإسكندرية، في الأفكار السياسية عموماً، إلّا أنّ الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في أنّ «الحركي» يكفّر الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله عياناً (أي بأسمائهم)، وليس فقط بالوصف (أي الاكتفاء بوصف الحاكم بغير ما أنزل الله بالكفر، من دون إطلاق الحكم على الحكام بأعيانهم، لاستصحاب احتمال وجود موانع لتكفير الأشخاص)، وهو خلاف شهير داخل المدارس الإسلامية.

تمتاز علاقة السلفية الحركية بالسلطات المصرية (قبل الثورة) بالتوتر، وبلغت الأزمة ذروتها في العام ٢٠٠١، بعد أن أفتى عدد من شيوخها بجمع التبرعات لفلسطين ومساعدة الحركات الجهادية هناك، مما أدّى إلى اعتقال اثنين من قياداتها (فوزي السعيد، ونشأت إبراهيم) وعدد من أفرادها، وتعرضوا لمحاكمة عسكرية، ومكثوا في السجن عدة سنوات[١٠].

وفي العام ٢٠٠٥ صدر البيان التأسيس الأول، لما يسمى «الحركة السلفية من أجل الإصلاح» (حفص)، وهي حركة تعلن أنّها «حركة إصلاحية تعتمد المنهج السلفي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..»، ثم كان البيان التأسيسي الثاني في العام ٢٠١٠، وأمينها العام يدعى رضا صمدي، وهو تايلندي لأم مصرية، درس في الأزهر، قبل أن يطرد في العام ١٩٩٩ لنشاطه السلفي، ومعه عدد من الأعضاء الناشطين على الانترنت، أغلبهم يكتبون بأسماء مستعارة.

على الرغم من أنّ صمدي التزم خلال وجوده في مصر مع الدعوة السلفية بالإسكندرية، إلّا أنّ المتحدث باسم الدعوة، ياسر برهامي، أكّد أنّ هنالك اختلافات بينهم وبين الصمدي وحركته (حفص)، ولا يعرف عدد أعضاء الحركة وإن كان مؤسسها يعترف بأنه قليل جداً، على الرغم من نشاطها الملحوظ على شبكة الانترنت[١١]!

---

(١٠) انظر: عبد المنيب عامر، خريطة الحركات الإسلامية في مصر، مرجع سابق، وعلي عبد العال، السلفيون في مصر، مرجع سابق.

(١١) انظر حول الحركة وبياناتها التقرير المفصل لعلي عبد العال، بعنوان «حفص: حركة سلفية تطالب بالإصلاح في مصر»، على مدونته الخاصة، الرابط التالي:
= <http://www.grenc.com/a/Aabdelal/show_Myarticle.cfm?id=19800>.

إضافة إلى الاتجاهات السلفية السابقة هنالك «السلفيون الجهاديون» السابقون، بعد أن أعلن قادة الجماعتين (الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد المصرية) في السنوات الماضية مراجعات جوهرية على فكرهم السياسي، نقلتهما من الأيديولوجية الجهادية إلى السلفية الدعوية مرّة أخرى، إذ إنّ هذه الجماعات تتبنى ـ على صعيد العقيدة الدينية ـ الأفكار والمراجع السلفية عموماً، على الرغم من أنّها سياسياً اختارت منذ السبعينيات طريق العمل المسلّح والجهاد، قبل أن تعود عن ذلك في السنوات الأخيرة[١٢].

وعلى الرغم من عدم وجود قراءة دقيقة لحجم هاتين الجماعتين خارج السجون، إلّا أنّ قادتها خارج السجون اليوم ويشاركون في السجالات السياسية والإعلامية، وقد خرج عقب الثورة عبود الزمر، أحد رموز جماعة الجهاد سابقاً، والمتهم في عملية اغتيال الرئيس المصري الأسبق، أنور السادات (في العام ١٩٨١). وبعد إعلان المراجعات (لدى الجماعة الإسلامية في العام ٢٠٠٢)، خرج قادتها مع عدد كبير من أنصارها من السجون، إلّا أنّهم لم يمارسوا العمل السياسي، واقتصروا في الجزء الأكبر من نشاطهم على إصدار الكتيبات والبيانات عبر شبكة الانترنت، إلى أن بدأت إرهاصات الثورة المصرية[١٣].

على الجهة المقابلة برز في الأعوام الأخيرة التيار القريب من الخط الجامي والمدخلي في مصر عبر مجموعة من الدعاة والخطباء السلفيين، منهم محمد سعيد رسلان، وأسامة القوصي، ومحمود لطفي عامر، وطلعت زهران، وهشام البيلي، وهو التيار الذي يتسم بالتأكيد دوماً على طاعة أولياء الأمور، والقسوة على المخالفين، والرفض الشديد لأي صورة من صور العمل السياسي، ويلقب السلفيون الآخرون دعاته بـ «شيوخ أمن الدولة»،

= وكذلك المدونة الرسمية التعريفية بالحركة، على الرابط التالي:
<http://www.grenc.com/a/Aabdelal/show_Myarticle.cfm?id=19800>.

وصفحتهم على الفيس بوك.

(١٢) انظر حول مراجعات الجماعة الإسلامية والجهاد: عبد المنعم منيب، **مراجعات الجهاديين: القصة الخفية لمراجعات الجهاد والجماعة الإسلامية داخل وخارج السجون**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص٥ ـ ٢٠.

(١٣) انظر: الموقع الرسمي للجماعة الإسلامية، على الرابط التالي:
<http://www.egyig.com/>.

وسنلحظ انعكاس ذلك على خطاب هذا التيار في «ساعة الثورة» والاعتصام في ميدان التحرير لاحقاً[١٤].

على ضفاف الحالة السلفية صعد خلال السنوات الأخيرة الإعلام الالكتروني السلفي، وانتشرت القنوات الفضائية السلفية بسرعة، وقد حظي السلفيون المصريون بنصيب وافر فيها، وتحديداً مع قنوات الناس والرحمة والحكمة، التي فتحت الباب واسعاً للدعاة السلفيين المصريين المشهورين، أمثال: (محمد حسّان، أبو إسحاق الحويني، محمد حسن يعقوب، مصطفى العدوي، محمود المصري، وغيرهم)، للإطلالة على الجمهور المصري والعربي.

قامت السلطات المصرية بحظر هذه القنوات على القمر الصناعي (النيل سات)، بذريعة أنّها تحرّض على الفتنة الدينية والطائفية، أو نشر الشعوذة والدجل، قبل أن تعود هذه القنوات إلى البث لاحقاً، وتتجدد فعاليتها وتأثيرها بعد الثورة المصرية[١٥].

على الرغم من عدم وجود أطر حزبية وسياسية واضحة لدى أغلب هذه التوجهات، إلّا أنّ الاختلافات كانت واضحة بين مواقفها تجاه الشأن السياسي تحديداً، فبينما فضّل أغلبهم عدم الخوض في الشأن السياسي بصورة مباشرة، كما هي الحال في الدعوة السلفية في الإسكندرية، إلّا أنّ رؤيتهم الفكرية تباينت في الموقف من الحكومات والسياسات عن رؤى شيوخ آخرين كانوا يمنحون الشرعية للحكومات المصرية، أو يتخصّصون في نقد الحركات الإسلامية التي أقبلت على العمل السياسي من دون توجيه نقد للحكام بوصفهم «أولياء الأمر» الشرعيين كما هي الحال مع أسامة القوصي ومحمد رسلان وطلعت زهران، بينما هنالك من أخذت العلاقة بينه وبين السلطات طابعاً عدائياً كما هي الحال في سلفية شبرا.

---

(١٤) انظر: علي عبد العال، **السلفيون في مصر**، مرجع سابق، وانظر كذلك: الموقع الرسمي لمحمد سعيد رسلان، على الرابط التالي:

<http://www.rslan.com>.

(١٥) انظر حول قناة الناس وتأثير الفضائيات السلفية: أحمد زغلول شلاطة، **الحالة السلفية المعاصرة في مصر**، مرجع سابق، ص٢٨٥ ـ ٢٩٣.

إذا أردنا تلخيص الحالة السلفية في مصر قبل الثورة بصورة موجزة، يمكن وضعها ضمن المؤشرات التالية:

- خارطة متشعبة من الجماعات والمجموعات والدعاة، الذين يشتركون في العقائد الدينية السلفية، وفي المواقف الفكرية عموماً تجاه العلمانية والديمقراطية والليبرالية، لكنهم يختلفون في قضايا أخرى؛ مثل الموقف من الحكام المعاصرين.

- اتسم النشاط السلفي تقليدياً بالتركيز على الجانب الدعوي والتربوي والعلمي والخيري، والابتعاد عن العمل السياسي المباشر.

- ازدهر الحضور السلفي في مصر في العقدين الأخيرين عبر الفضائيات والكتيبات والنشاطات الدعوية والعلمية والخيرية، واعتمد السلفيون بدرجة كبيرة على المساجد في نشر أفكارهم، عبر الخطب والمواعظ والدروس العلمية، وهو ما مكّنهم من الاستفادة من تضييق السلطات على الإخوان ومطاردتهم.

- ٢ -
منعطف الثورة: السلفيون في «صدمة الشارع»!

كان من الطبيعي أن تمثّل الثورة المصرية صدمة أيديولوجية وسياسية لعموم التيارات السلفية التي التزمت الابتعاد عن العمل السياسي وبعدم المشاركة في المظاهرات والاعتصامات والاقتصار على العمل التربوي والدعوي، فشكّلت أحداث الثورة تحدياً كبيراً لهذا الخطاب، فيما إذا كان على السلفيين التخلي عن مواقفهم السابقة والانخراط فيها، مما يعني تحولاً فكرياً وسياسياً كبيراً، وإذا ما فشلت الثورة سيدفعون ثمنه غالياً؛ أو يلتزمون بموقفهم الرافض للعمل السياسي والمشاركة بالاحتجاجات، وسيكونون عند ذلك في مهب النقد الشعبي والسياسي؛ أو يلتزمون الصمت تجنباً للرهانات السابقة.

المفارقة تكمن في أنّ السلفيين توزعوا بين المواقف الثلاثة السابقة، فهنالك من أعلن تأييد الثورة، ومن عارضها، ومن فضّل الصمت، بل ومن

تباينت والتبست مواقفه نفسها خلال الثورة وبعدها[١٦].

التيار الذي أعلن تأييد الثورة، بل وشارك في اعتصام ميدان التحرير، تمثّل بالسلفية القطبية، بقيادة محمد عبد المقصود، الذي ذهب إلى هناك وخطب في الجموع، ومعه أنصاره، وانضم إليهم عدد من الشيوخ السلفيين - وأسسوا ما سمي بـ «الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات»، ومعهم أعضاء من الجماعة الإسلامية المصرية، الذين خالفوا في موقفهم قياداتهم وشاركوا في اعتصام التحرير - وبعض علماء الأزهر، وأصدروا بيانات يؤكدون فيها على حق الشعب في الحرية والتعبير عن رأيه[١٧].

تولّى محمد عبد المقصود مبادرة الرد على حجج التيار السلفي الذي رفض الثورة، وأفتى بجواز المشاركة في اعتصام التحرير، واصفاً ما يحدث بأنّه من باب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وليس الخروج على الحاكم، كما يروج التيار الآخر، معتبراً أنّ المشاركة في الثورة هي بمثابة تعاون على المعروف والخير ومواجهة الظلم ورفعه عن البلاد.

وردّ عبد المقصود على استخدام الخطاب السلفي الآخر آية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١]، بأن قام بتفسيرها بتغيير ما في الأنفس من الجبن والقبول بالظلم، والالتزام بالشجاعة في مواجهة الحاكم الظالم[١٨].

وفي كلمته بميدان التحرير (في بداية شباط/فبراير - خلال الثورة) وصف عبد المقصود الرئيس المصري بالطاغوت، وكرر دعوته للشباب المعتصمين بالثبات والإصرار على مطالبهم المرفوعة، وشارك عبد المقصود

---

(١٦) انظر رصد خارطة المواقف السلفية من الثورة في ورقة «حقيقة موقف السلفية المصرية من ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، إعداد المركز العربي للدراسات الإنسانية في القاهرة، على الرابط التالي:
<http://www.arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=167:25jan-revolution&catid=41:analysis-articles&Itemid=79>.

(١٧) انظر نص البيان على موقع طريق الإسلام، الرابط التالي:
<http://ar.islamway.com/article/7026>.

(١٨) انظر إجاباته عن أسئلة حول الثورة والمشاركة فيها الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=vIWkyQK-Çzc&feature=related>.

موقفَه هذا أصحابُه من التيار السلفي الحركي: نشأت أحمد[١٩]، وفوزي السعيد، إذ أفتوا جميعاً بمشروعية الثورة وشرعية مطالبها[٢٠].

على الجهة المقابلة تماماً جاءت مواقف «التيار المدخلي»، إذ أعلن كل من أسامة القوصي[٢١]، ومحمد رسلان[٢٢]، ومحمود لطفي عامر، وطلعت زهران، وهشام البيلي رفض الاحتجاجات، ودافعوا عن نظام مبارك، وخرج كذلك بعض الشيوخ السلفيين، أمثال محمود المصري[٢٣]، ومصطفى العدوي، ومحمد الزغبي على الفضائيات المصرية يطالبون الشباب بالرجوع إلى منازلهم، ويحذرون من خطورة الفوضى والفتنة المترتبة على اعتصام التحرير.

ثمة أسباب متعددة ساقها الاتجاه الذي رفض الثورة ووقف ضدها، وفي مقدمتها الحجج المعروفة في الخطاب الديني التقليدي، من وجوب طاعة ولي الأمر، وحرمة الخروج عليه، سواء بالسيف أم بالكلمة، ووصف المظاهرات والمسيرات والاعتصامات بأنّها بضاعة غربية وأنها ليست من الإسلام وأحكامه، فهي مجاراة للغرب.

---

(١٩) انظر كلمته في ميدان التحرير ودعوته الرئيس المصري الأسبق إلى الرحيل، على الرابط المسجل التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=ETgaa0tT_OY>.

(٢٠) انظر مقطع مسجل لكلمة عبد المقصود في ميدان التحرير في بداية شهر شباط/فبراير، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=TuZn3RkgcVA>.

(٢١) انظر» اليوتيوب المعنون بـ «اضحك مع أسامة القوصي»، وفيه رصد لتحول موقفه من الثورة المصرية والرئيس حسني مبارك، قبل وبعد الثورة، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=93ADSw-0CHc&feature=related>.

(٢٢) انظر محاضرة بصوت محمد رسلان على موقعه الرسمي على شبكة الانترنت يحرم فيه التظاهر والاعتصامات، على الرابط التالي:
<http://www.rslan.com/vad/items_details.php?id=1774>.

وموقفه الرافض للحزبية والخروج على الحاكم على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=CRoCCDjM7Gg&feature=related>.

وموقفه من الاعتصام في التحرير على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=EXwuDD0hROE&feature=related>.

(٢٣) انظر موقفه عبر خطاب له على اليوتيوب، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=y-ZE7jDGI1k>.

ثم توضيحه لموقفه على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=dIeIxSsxBjk&feature=related>.

أمّا سياسياً، فسوّغ المعارضون للثورة موقفهم بوصفها جزءاً من أجندات خارجية ومخططات صهيونية ومؤامرة لتقسيم مصر، وإضعاف الجانب الديني فيها لصالح المنهج الليبرالي المنفلت من الدين، وكان سعيد رسلان ـ وهو خطيب مسجد في محافظة المنوفية، في الستين من عمره ـ من أشد المعارضين للثورة والتحالفات التي جرت بعدها، ويقف معه في الخندق نفسه كلٌ من محمود لطفي عامر، وهو مدير فرع جمعية أنصار السنة المحمدية في محافظة دمنهور، ود. طلعت زهران[٢٤]، وهو خطيب في الإسكندرية، وهشام البيلي من مدينة كفر الشيخ[٢٥].

فيما عزا محمود المصري موقفه إلى الخوف من الفتنة والفوضى، داعياً (عبر فضائية النيل المصرية) الشباب المعتصم بالتحرير للعودة وقبول ما قدمته السلطة من وعود بالتغيير، أما مصطفى العدوي فأشار إلى أنّ السبب وراء عدم تأييد بعض شيوخ السلفية للثورة في مراحلها الأولى هو عدم وضوح هويتها وموقفها من تطبيق الشريعة الإسلامية[٢٦]. وأحال محمد الزغبي رفضه الخروج على الحاكم عموماً إلى الخشية من انعدام الأمن والفوضى واستغلال ذلك من قبل إسرائيل والشيعة والاعتداء على المسلمين السنة[٢٧]!

بعد الثورة تراجع كل من أسامة القوصي[٢٨]، ومحمد الزغبي[٢٩]،

---

(٢٤) انظر مواقفه السياسية في المقطع التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=Zu9OvSBCbIk&feature=related>.
وانظر مقطع خطبة له في شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢ عن الثورة المصرية، على المقطع التالي:
<http://www.youtube.com/watch?vR-RCaaX5k9qY>.

(٢٥) انظر موقفه من الثورة على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=LfRbxWpc2qc>.

(٢٦) انظر دعوته للشباب المصري بالتراجع عن الاعتصام على قناة النيل الفضائية، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=y-ZE7jDGI1k>.

(٢٧) انظر مقابلة تلفزيونية معه، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=DemYBH0nll8&feature=results_video&playnext=1&list=PL45C272D47905972F>.

(٢٨) انظر: تراجعه عن مواقفه السابقة في تأييد الرئيس المصري في مقابلة تلفزيونية، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=Iw_LYijgeu4&feature=related>.

(٢٩) انظر مقابلة تلفزيونية معه يسوّغ فيها موقفه السابق، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=4TOGM4lxVdo&feature=related>.

ومصطفى العدوي[٣٠]، ومحمود المصري[٣١] عن مواقفهم السابقة في تأييد مبارك، وتذرّعوا بأنّهم لم يكونوا يعلمون عن فساده وظلمه كما تبدت الأمور لاحقاً.

بينما اتسمت مواقف الشيوخ السلفيين المعروفين في بداية الثورة بالحذر، وبعضهم أعلن مواقف مضادة لها قبل أن يعود لتأييدها في مرحلة لاحقة. فقد التزم أبو إسحاق الحويني عموماً الصمت، مسوّغاً ذلك بـ «المشهد الضبابي»، وعدم وضوح النتائج والمصالح التي يمكن أن تترتب على اعتصام التحرير، داعياً أتباعه إلى الحذر من التسرع في المواقف[٣٢].

أما محمد حسين يعقوب فقد أخذ موقفاً معارضاً للثورة، وكذلك محمد حسّان[٣٣]، الذي حاول أن يمسك العصا من المنتصف في البداية، مطالباً الشباب المعتصمين بميدان التحرير بالرجوع إلى منازلهم على فضائيات مصرية وعربية[٣٤]، ثم تحول موقفه في الأيام الأخيرة من الثورة إلى الاتجاه المعاكس تماماً، وأعلن دعمها ونزل إلى اعتصام التحرير وشارك الجموع هناك[٣٥].

«الدعوة السلفية» في الإسكندرية ارتبكت في التعامل مع الأحداث، إذ أصدرت في البداية فتاوى ومقالات أكدت فيها على عدم قبولها بمظاهرة ٢٥ كانون الثاني/يناير، ورفض المشاركة فيها[٣٦]، وقد كتب في ذلك أيضاً

---

(٣٠) انظر تجميع فتاويه خلال الثورة وبعدها، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=sB_sEijDAg4>.

(٣١) انظر اعتذاره وتراجعه عن مواقفه في الثورة المصرية وتسويغ ذلك، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=y-ZE7jDGI1k>.

(٣٢) انظر كلمته في مسجد العزيز بالقاهرة في ١٠/ ٣/ ٢٠١١، على الرابط المسجل التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=OsflG3hy6VE>.

(٣٣) انظر رصد التحول في موقف محمد حسان على موقع يوتيوب لما يسمى بـ «المتحولين من السلفيين»، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=urqGf4YbFZk&feature=fvwrel>.

(٣٤) انظر دعوته الشباب الحفاظ على الأمن والاستقرار السياسي على فضائية مصرية، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=MNHc0Sv08C8&feature=related>.

(٣٥) انظر كلمته في ميدان التحرير ٤ - ٢ - ٢٠١١، الرابط المسجل التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=4h3_4IGofqA>.

(٣٦) انظر كذلك حول موقف سعيد عبد العظيم رفض المظاهرات والمسيرات، الرابط التالي:
= <http://www.youtube.com/watch?v=QyVeMUsP0Dg&feature=related>.

عبد المنعم الشحات مقالاً بعنوان «لن نتراجع.. لن نستدرج.. لن نوظف»، معتبراً أن الدعوة إلى تلك المظاهرات تأتي ضمن أجندات خارجية وداخلية لتغيير هوية مصر، مرجحاً نظرية المؤامرة، ويبدو الشحات في الصورة الأولية للثورة أحد أبرز الرافضين لها من شيوخ الدعوة السلفية في الإسكندرية[٣٧].

خلال الثورة أصدرت الدعوة السلفية ثلاثة بيانات، بدا في البيان الأول موقفها الحذر من مظاهرات يوم الجمعة ٢٨ كانون الثاني/يناير، وما حدث بعده من أعمال شغب، وطالب البيان المصريين بحماية الممتلكات العامة والخاصة، والتحذير من النهب والسلب والفوضى[٣٨].

أما البيان الثاني (٢ شباط/فبراير)، فقد جاء في أول شباط/فبراير، وأكد على أهمية حماية الممتلكات وحرمة الدماء والأموال والأعراض، ودعا المصريين إلى تشكيل مجموعات في الأحياء والمناطق المختلفة لحماية الممتلكات وصد اللصوص والمجرمين[٣٩].

ثم جاء البيان الثالث بعد أيام على البيان الثاني، يستبطن منه موقفاً أقل من مطالب الثورة بالدعوة إلى مرحلة انتقالية، تشمل جملة من الخطوات، في مقدمتها إنهاء قانون الطوارئ، ومحاربة الفساد، ومنع الاستبداد والتعذيب والسجن من دون محاكمات، وإصلاح التعليم والإعلام، ورفض التعذيب. وقد تضمن البيان المطالبة بالحفاظ على هوية مصر كـ «دولة إسلامية مرجعية التشريع فيها إلى الشريعة الإسلامية، وكل ما يخالفها يعد باطلاً»، وهو تأكيد يستبطن الهاجس السلفي الذي صاحبهم خلال الثورة وبعدها من وجود «مؤامرة» أو مخطط خارجي وداخلي لتغيير المادة الثانية من الدستور المصري، التي تنص على أنّ دين الدولة الإسلام، ومبادئ الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع[٤٠].

= وقارن ذلك بـ: حقيقة موقف السلفية المصرية من ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، مرجع سابق.

(٣٧) انظر مقالته على موقع طريق السنة، الرابط التالي:

<http://www.sonnaway.com/topic.php?action = topic&id = 9473>.

(٣٨) انظر: نص البيان، موقع صوت السلف، الرابط التالي:

<http://www.salafvoice.com/article.php?a = 5137>.

(٣٩) نص البيان، على الموقع نفسه، الرابط التالي:

<http://www.salafvoice.com/article.php?a = 5138>.

(٤٠) المصدر السابق، الرابط التالي:

<http://www.salafvoice.com/article.php?a = 5139>.

وتضمن البيان بنداً خاصاً بسؤال المواطنة والعلاقة مع الأقباط، وأشار البيان إلى أنّ الأمان الحقيقي للأقباط في «الشريعة والقائمين عليها، وليس في رفع الشعارات الجوفاء، كالمواطنة وإلغاء خانة الديانة من البطاقة وإلغاء صفة الدولة الإسلامية ورفع شعارات الدولة المدنية..»[٤١].

- ٣ -

اليوم التالي للثورة: المعركة على الدستور

بعد الثورة قلب شيوخ سلفيون موقفهم رأساً على عقب، وأخذوا ينتقدون النظام السابق بأثر رجعي، مما أثار انتقادات واسعة للسلفيين، واتهامهم بمحاولة سرقة الثورة بعد أن تخاذلوا عن المشاركة فيها[٤٢].

نجاح الثورة وما أعقبها من حالة الفوضى دفعت بالسلفيين إلى الواجهة، لما لهم من حضور شعبي واجتماعي، ودور في المساجد التي تشكّل حيّزاً للتفاعل الاجتماعي العام. وقد تعرّض السلفيون في الفترة التي تلت مباشرةً نجاح الثورة وإعلان الرئيس الأسبق، حسني مبارك التنحي، إلى حملة إعلامية واسعة، كالحديث عن قيامهم بقطع أذن واحد أو تهديم بعض الأضرحة، والاعتداء على المسيحيين[٤٣]، وهي التهم التي نفاها شيوخ السلفيين[٤٤]، لكنها ساهمت في الوقت نفسه في الزج بهم إلى واجهة المشهد السياسي والإعلامي لما بعد الثورة[٤٥].

---

(٤١) الرابط نفسه.

(٤٢) انظر حول ما سمي بظاهرة التحول في مواقف السلفيين من الثورة والنظام السابق، المقطع التالي على اليوتيوب: لما يسمى بـ «المتحولين من السلفيين»، على الرابط:
<http://www.youtube.com/watch?v=urqGf4YbFZk&feature=fvwrel>.

(٤٣) انظر حول اتهامات الأقباط للسلفيين على موقع قبطي، الرابط التالي:
<http://www.coptreal.com/WShowSubject.aspx?SID=44815>.

وهي الاتهامات التي نفاها شيوخ سلفيون، على الرابط التالي:

(٤٤) انظر: الرابط التالي:
<http://www.albshara.com/showthread.php?t=24878>.

وقارن ذلك بـ: حمدي ديش وهاني الوزيري، مصر تطلق لحيتها، المصري اليوم، الخميس ٧/٦/٢٠١١، على الرابط التالي:
<http://www.almasryalyoum.com/node/465743>.

(٤٥) انظر: مقالة «اكتشاف السلفيين» لـ: محمود أبو الفضل، الأهرام، ٢٨/٣/٢٠١١، =

التحدي الأكبر للتيار السلفي عموماً تمثّل في تحديد الموقف من مرحلة ما بعد الثورة، فيما إذا كان السلفيون سيستمرون على أيديولوجيتهم السابقة برفض الانخراط في العمل السياسي والحزبي، والإصرار على الاكتفاء بالعمل الدعوي والتعليمي والتربوي، أم أنّهم سيخوضون غمار العمل السياسي، مما يعني ضمنياً تشكيل الأحزاب والدخول في اللعبة الديمقراطية، مما يثير تساؤلات عن مدى قدرة الحركات السلفية على إجراء مراجعة لميراث واسع من الفكر السياسي والمواقف الرافضة للعمل السياسي والديمقراطية والتعددية السياسية والحزبية، وبعضها يحث على طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه... إلخ[٤٦]؟

بالعودة إلى الأيام التالية للثورة سنجد أنّ الحضور البارز للتيار السلفي سياسياً تمثّل في النقاش حول ما يمكن أن نسميه «المعركة على الدستور المصري الجديد»، التي منحها السلفيون اهتماماً كبيراً، وصاغوا حجج تحولهم نحو العمل السياسي وانخراطهم فيه بدعوى الحفاظ على هوية مصر الإسلامية في الدستور، بوصفه المرجعية القانونية الرئيسة التي ستحكم المستقبل.

معركة الدستور تجلّت في مراحل متعددة في البداية يوم التصويت على التعديلات الدستورية التي أنجزتها لجنة شكلها المجلس العسكري برئاسة المستشار طارق البشري، ثم في رفض ما قدمه نائب رئيس الوزراء المصري حينها علي السلمي، ما سمي بـ «وثيقة السلمي»، وهي مبادئ فوق دستورية تتضمن تحديد ركائز أي دستور جديد، وأخيراً معركة الجمعية التأسيسية لصياغة دستور جديد لمصر.

في المحطة الأولى المتمثلة بالاستفتاء على التعديلات الدستورية في ٢١ آذار/مارس، بدأ التسخين المتبادل بين قوى ليبرالية وقبطية وسياسية دعت الشعب المصري إلى رفض التعديلات، بدعوى أنّها قاصرة، والمطالبة

= يمكن قراءتها على الرابط التالي:

<http://www.ahram.org.eg/Issues-Views/News/69870.aspx>.

(٤٦) انظر حول الخيارات والرهانات التي كانت مطروحة على الاتجاهات السلفية بعد الثورة: الخيارات السلفية للتيارات السلفية، مرجع سابق، ص٣٨ ـ ٤٤.

بتشكيل لجنة لصوغ دستور جديد قبل إجراء الانتخابات البرلمانية، وعلى الطرف الآخر وقفت القوى الإسلامية مجتمعة، من إخوان وسلفيين مع التعديلات الدستورية، ودعوا الشعب إلى قول «نعم» للتعديلات[٤٧].

بالعودة إلى الخطاب السلفي في الفترة التي سبقت الاستفتاءات سنجد أنّ جزءاً كبيراً من الخطاب تم تكريسه للدفاع عن التعديلات، بدعوى أنّها ثبتت المادة الثانية من الدستور التي تقول بأن دين الدولة الإسلام، وأنّ مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس في التشريع، إذ تحدث السلفيون عموماً عن تعبئة علمانية وإعلامية لتغيير هذا النص وإلغاء الهوية الإسلامية لمصر، أو حذف (ال) التعريف من كلمة «المصدر الرئيس للتشريعات»، في محاولة لجعل الشريعة أحد المصادر، وإلغاء أي قوة حقيقية لهذه المادة في الدستور.

في محاضرة مطوّلة قبل استفتاء التعديلات الدستورية بأيام قليلة (١٦ آذار/مارس ٢٠١١) يستعرض عبد المنعم الشحات، الناطق باسم الدعوة السلفية موضوع التعديلات الدستورية بالتفصيل، وقصة المادة الثانية منذ دستور العام ١٩٢٣، مروراً بالدستور الدائم ١٩٧١، وتعديلات العام ١٩٨٠ عليها، ورصد أهمية هذه المادة على الرغم من أنّها لم تكن مفعّلة خلال تلك العقود.

الملاحظة الأكثر أهمية في محاضرة الشحات تتمثل في الفتوى الدستورية التي أصدرتها المحكمة الدستورية في العام ١٩٩٦، عندما اعتبرت المادة الثانية ملزمة بألا تخالف القوانين الشريعة الإسلامية، وهي الفتوى التي يعتبرها الشحات مهمة في ضبط عملية التشريع، ونزع أحد أسباب موقف السلفيين سابقاً من البرلمان، بوصفه سلطة تشريعية، بما أن المحكمة الدستورية جعلت التشريع مقيّداً بما لا يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية[٤٨].

---

(٤٧) انظر بيان الدعوة السلفية للحث على المشاركة بقول: نعم في الانتخابات، الرابط التالي على موقع صوت السلف:

<http://www.salafvoice.com/article.php?a=5199>.

(٤٨) انظر: محاضرة عبد المنعم الشحات، لماذا نقول نعم للتعديلات الدستورية، الرابط التالي على موقع «أنا السلفي»:

<http://www.youtube.com/watch?v=uOlC0Ww3CyA>.

على المنوال نفسه، خرج أحد الشيوخ السلفيين البارزين، محمد حسان، في برنامجه ليدعو الشارع المصري إلى التصويت بـ «نعم» على التعديلات، محدداً جملة من الأسباب لذلك، في مقدمتها المادة الثانية من الدستور. ولا يختلف الحال لدى ياسر برهامي الذي قدّم مداخلة عنوانها «لماذا نقول نعم للتعديلات الدستورية»، مهاجماً الحملة الإعلامية لإقناع الشارع برفض التعديلات، ومتهماً التيار العلماني والليبرالي بالعمل على التخلص من المادة الثانية في الدستور(٤٩).

ويشير برهامي إلى أنّ السبب الجوهري الذي وقف وراء وضع السلفيين ثقلهم كاملاً وراء التعديلات الدستورية هو محاولة العلمانيين وضع دستور جديد قبل الانتخابات البرلمانية، التي كان من المتوقع مسبقاً أن تأتي بأغلبية إسلامية يكون لها النصيب الأوفر في صياغة الدستور الجديد، فحاول العلمانيون استباق ذلك بالمطالبة بوضع دستور جديد توافقي قبل الانتخابات البرلمانية، وهو ما رفضه السلفيون معتبرين أنّها محاولة من «القلة» لفرض رأيها على الأغلبية(٥٠).

عشية الانتخابات كان المشهد السياسي المصري في حالة حشد وتعبئة متبادلة: الإسلاميون والسلفيون تحديداً في جهة يدعون للتصويت بـ «نعم» على التعديلات، وتيارات علمانية وليبرالية وقبطية تمتلك مؤسسات ومنابر إعلامية ضخمة في الجهة المقابلة، تدعو الجماهير إلى التصويت بـ «لا».

المفاجأة لم تقتصر على تصويت الشارع بالموافقة على التعديلات الدستورية، على الرغم من الحشد الإعلامي ضدها، بل بأغلبية ساحقة وصلت إلى ٧٧٪، وهي النتيجة التي اعتبرها السلفيون انتصاراً تاريخياً للتيار الإسلامي في الشارع، ما جعل أحد الشيوخ السلفيين المشهورين، محمد حسين يعقوب، يخرج عن طوره في محاضرة له لحظة سماعه نتيجة الاستفتاء ليطلق على ما حدث بـ «غزوة الصناديق»، ويعتبرها عيداً، ويقوم بترداد تكبيرة العيد وخلفه آلاف المحتشدين لسماع درسه.

---

(٤٩) انظر تسجيلاً مصوراً لبرنامجه على قناة الرحمة السلفية، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=-XtARgK0BIQ>.

(٥٠) انظر تسجيلاً مصوراً لكلمته على موقع «أبناء السلف»، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=7kJGaCrVLNk>.

في محاضرته تلك يكشف يعقوب عن حجم الرهان السلفي على نتيجة التصويت لقياس تأثير التيار الإسلامي في الشارع المصري، إذ أشار إلى كلمة السلفيين التاريخية في مواجهة «أهل البدع» عندما كانوا يقولون لهم: بيننا وبينكم الجنائز، (أي حجم الحضور الشعبي فيها)، أما نحن فنقول: بيننا وبينكم الصناديق.

يعقوب وجه الشكر للجماهير بأنّها لم تخذل الإسلاميين، ويؤكد أنّ القصة ترتبط بدور الدين في المشهد السياسي القادم، وما نتيجة الاستفتاء إلّا تأكيد على أنّ الشارع مع الهوية الإسلامية لمصر[٥١].

كان لهذه الخطبة تأثير مدوٍّ في السجالات السياسية والإعلامية اللاحقة، واتهم التيار العلماني الإسلاميين والسلفيين بالتلاعب بعواطف الناس الدينية، وبتكفير المخالفين، فيما حاول السلفيون التخفيف من الدلالات التي أخذ بها الإعلام كلمات يعقوب تجاه التيارات الأخرى.

لم تفلح المحاولات اللاحقة لتوحيد الصف بين القوى المختلفة: الإسلامية والقومية والليبرالية، إذ اتفق الإسلاميون والعلمانيون على المشاركة في يوم الجمعة بما سمي «لم الشمل ووحدة الصف»، وللاحتجاج على فكرة وضع «مبادئ فوق دستورية». لكن المشهد في ذلك اليوم كان مختلفاً تماماً، إذ طغى الحضور الكثيف والكبير، ما وصل ببعض التقديرات إلى أكثر من مليون، للإسلاميين والسلفيين، وتحولت الهتافات والشعارات الجماعية إلى

---

(٥١) انظر مقطع اليوتيوب لخطبة حسين يعقوب، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=ege9K-RssE>.

إذ أكد أن النتيجة «انتصار للدين»، ودعا الناس إلى تكبير تكبيرات العيد احتفالاً بالنصر، مختتماً كلمته قائلاً: «ما تخافوش خلاص البلد بلدنا».

وقال يعقوب «كان السلف يقولون بيننا وبينكم الجنائز، واليوم يقولون لنا بيننا وبينكم الصناديق، وقالت الصناديق للدين نعم»، داعياً الحضور إلى ترديد تكبيرات العيد احتفالاً بموافقة ٧٧٪ من الناخبين على التعديلات».

واعتبر الداعية أن «القضية ليست قضية دستور. . انقسم الناس إلى فسطاطين: فسطاط دين، فيه كل أهل الدين والمشايخ، كل أهل الدين بلا استثناء كانوا بيقولوا نعم، الإخوان والتبليغ والجمعية الشرعية وأنصار السنة والسلفيين، وقصادهم من الناحية التانية ناس تانية. . شكلك وحش لو ماكنتش في الناحية اللى فيها المشايخ». واختتم كلمته قائلاً للمصلين من أنصاره: «ماتخافوش خلاص البلد بلدنا».

المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية، فكانت الجموع تهتف بصوت واحد عالٍ «الشعب يريد تحكيم شرع الله»[٥٢]، وبرز في تلك الجمعة حضور واسع لرموز الدعوة السلفية وشيوخها، وللفضائيات، وأعاد الإسلاميون تسمية تلك الجمعة بـ «جمعة الشريعة» و«جمعة الهوية»، في إشارة إلى حجم الحضور الشعبي والهتافات التي تطالب بتطبيق الشريعة[٥٣].

انعكست أصداء هذه الهتافات والشعارات سلباً على العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين، إذ انسحب كثير منهم من الاعتصام، فيما صدّرت صحيفة المصري اليوم صفحتها الأولى في اليوم التالي بعنوان «جمعة تفتيت الشمل!»[٥٤].

الجولة الثانية من المعركة الدستورية تمثّلت في الإعلان عن توجه لوضع ما يعرف بـ «المبادئ الدستورية»، أو وثيقة الوزير علي السلمي[٥٥]، فيما يبدو أنه محاولة لضمان مدنية الدولة وديمقراطيتها كما هي الحال بالنسبة إلى تركيا أتاتورك، ومن جهة أخرى تضمنت المبادئ بعض النصوص التي توحي بنوع من الحصانة للمؤسسة العسكرية وموازنتها المالية.

واجهت هذه الفكرة اعتراضات تجاوزت الإسلاميين والسلفيين، بينما كان هاجس السلفيين يتمثل بأنّ الوثيقة محاولة جديدة للالتفاف على التيار الإسلامي، وإضعاف توجهه نحو (الأسلمة)، فإنّ التيارات الأخرى كان هاجسها تلك الحصانة التي أراد العسكر أن يتمتعوا بها من خلال هذه الوثيقة[٥٦].

---

(٥٢) انظر مقطع يوتيوب من تصوير قناة الحكمة السلفية للهتافات الشعبية الجماعية بتطبيق الشريعة الإسلامية، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=HkhHizZbGn4&feature=related>.

(٥٣) انظر بيان الدعوة السلفية للمشاركة في جمعة ٢٩ تموز/يوليو، الرابط التالي:
<http://www.salafvoice.com/article.php?a=5538>.

(٥٤) انظر: الصفحة الأولى من المصري اليوم، ٣٠/ ٧/ ٢٠١١.

(٥٥) انظر: حول مقاطعة الدعوة السلفية لوثيقة السلمي، البيان التالي:
<http://www.salafvoice.com/article.php?a=5611>.

(٥٦) انظر: المقطع التالي كنموذج لدعوة السلفيين إلى جمعة ٢٩/ ٧/ ٢٠١١، والشعارات الحماسية التي ترافق الإعلان، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=Z7Ds8kLPaWA&feature=related>.
على موقع أنا السلفي، لشيوخ السلفيين في الإسكندرية.

لم يتردّد ياسر برهامي في إجابته عن أسئلة الحضور من وصف وثيقة السلمي بـ «الخبيثة» الهدف منها تحويل المادة الثانية من الدستور إلى «ديكورية ـ أي فارغة من المضمون»، و«أنها تريد إبعاد شرع الله من خلال صياغات فضفاضة»، ثم حدّد برهامي موقف السلفيين من الدعوة إلى اعتصام في ميدان التحرير يوم الجمعة (١٨ ـ ١١ ـ ٢٠١١)، بثلاثة خيارات: الأول في حال رفض الجيش الوثيقة فلن يشاركوا في الاعتصام، لأنها تكون قد ماتت فعلاً، أما إذا صدر إعلان دستوري ملزم بها فسيكون اعتصاماً مفتوحاً، وإذا لم يصدر شيء من الجيش مع أو ضد فسيشاركون في الاعتصام، لكن ليس بصورة مفتوحة بل ليوم الجمعة فقط[٥٧].

بالفعل، دعي إلى مليونية لرفض الوثيقة[٥٨]، وعلى الرغم من الاختلاف في تحديد عدد المشاركين فيها، إلّا أنه كان حضوراً كبيراً، بلون واحد، وهو الإسلامي، مع حضور سلفي واضح، مما دفع خصوم السلفيين إلى وصفها بجمعة قندهار[٥٩]!

المحطة الثالثة تمثلت في عملية تشكيل الهيئة التأسيسية للدستور، إذ اعترض العلمانيون والليبراليون على اختيار الجمعية وتشكيلها عبر تصويت مجلس الشعب، ذي الأغلبية الإسلامية، واتهم الليبراليون الإسلاميين بمحاولة الاستئثار بصوغ الدستور الجديد، واستثمار الأغلبية الحالية لفرض رأيهم على الجميع، وطالب الليبراليون، الذين انسحبوا من الجمعية، بتمثيل نسبي لفئات المجتمع المصري.

ردَّ السلفيون على هذه الدعاوى بأنّ تشكيل الهيئة يجب أن يكون ممثلاً من جهة، وعادلاً من جهة أخرى، فلا يساوي بين الأوزان المختلفة للقوى في الشارع، ورأوا أنّ ما يقوم به الليبراليون بمثابة «دكتاتورية الأقلية»،

---

(٥٧) انظر تعليقه على موقع أنا السلفي، الرابط التالي:
< http://www.youtube.com/watch?v=n_EresLvY7o >.

(٥٨) انظر بيان الدعوة السلفية بالدعوة إلى المشاركة في جمعة ١٨/ ١١/ ٢٠١١، الرابط التالي:
< http://www.salafvoice.com/article.php?a=5789 >.

(٥٩) انظر صحيفة المصري اليوم: حسام صدقة وابتسام تعلب، الأحزاب المقاطعة تصف المليونية بجمعة قندهار، وتتهم الإسلاميين بالعمل لتسلم السلطة
< http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=317928&IssueID=2324 >.

وأشاروا إلى أنّ الاستفتاء الشعبي سيكون الفيصل بين الجميع في النهاية[٦٠]. ثم صدر قرار المحكمة الإدارية الذي رفض الصيغة المطروحة من مجلس الشعب لتمثيل القوى السياسية في الهيئة[٦١].

وبقي الاختلاف سيد الموقف بين الإخوان والسلفيين من جهة والقوى العلمانية من جهة أخرى حتى في إعادة تشكيل الهيئة التأسيسية، إلى أن أعلنت المحكمة الدستورية بطلان انتخابات مجلس الشعب[٦٢].

على العموم، من الواضح أنّ معركة الدستور تمثل بالنسبة إلى التيار السلفي القضية المركزية، فهي المدخل لتحقيق أهدافه في حماية الهوية الإسلامية لمصر، وجعل المادة الثانية بمثابة مفتاح ذهبي لمنع أي تشريعات أو قوانين يرى السلفيون أنّها تعارض الشريعة الإسلامية، وتجسّد هذه المعركة الصراع الشرس بين هذا التيار والتيارات العلمانية والليبرالية والقبطية المتخوفة من سعي الإسلاميين إلى إقامة دولة إسلامية بدلاً من الدولة الديمقراطية المدنية.

وسنلاحظ أنّ «الصراع على الدستور» كان بمثابة «العربة» التي ركبها السلفيون في تسويغ الانتقال من رفض المشاركة السياسية والاستنكاف عن العمل الحزبي إلى الدخول في قلب العملية السياسية والسجالات الدائرة بذريعة حماية الهوية الإسلامية من جهة والصراع مع التيارات التي تريد تغييرها من جهة ثانية، ومحاولة استثمار الديمقراطية للوصول إلى حلم تطبيق الشريعة الإسلامية، عبر تفعيل المادة الثانية من الدستور، وعبر الوصول إلى الأغلبية في البرلمان المصري.

على السطح السياسي، فإنّ الجدل يبدو غريباً، إذ كانت هذه المادة (٢)

---

(٦٠) انظر حوار ياسر برهامي مع قناة الجزيرة مباشر، بتاريخ ٢٣/ ٣/ ٢٠١٢، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=6yJKuWDUjug>.

(٦١) انظر حول إبطال قرار القضاء الإداري ببطلان الهيئة التأسيسية للدستور، الرابط التالي:
<http://news.egypt.com/arabic/permalink/2001731.html>.

(٦٢) انظر حول تلك التطورات موقع البي بي سي أون لاين «مصر: المجلس العسكري يؤكد إجراء الانتخابات في موعدها بعد أحكام المحكمة الدستورية، ١٥ حزيران/ يونيو ٢٠١٢، الرابط التالي:
<http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2012/06/120614_egypt_verdict.shtml>.

في الدستور موجودة بصيغ متقاربة ومتشابهة في النظام السياسي المصري سابقاً، ولم يطرأ عليها تغيير في التعديلات الدستورية، ولم يتم المسّ بها، فلماذا تثير الآن هذا الجدال الكبير في عملية صياغة الدستور؟!...

السبب هو أنّ هنالك معركة أخرى تختفي خلف النقاش الحالي، تتمثل بمخاوف وطموح كل طرف حول قضايا رئيسة، أبرزها: سؤال تطبيق الشريعة والأسلمة، الهوية والمواطنة، ضمانات الدولة المدنية والحريات الفردية.

أولاً ـ سؤال تطبيق الشريعة والأسلمة؛ فالأقباط والليبراليون يخشون من أن تكون المادة ٢ مستقبلاً أداة لتقييد التشريعات وباباً واسعاً للأسلمة الاجتماعية، فهم أرادوا التخلص منها، وعندما لم يفلحوا حاولوا إزالة (أل) التعريف من كلمة «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع»، لضمان عدم إلزاميتها، ولما فشلوا في التعديلات وجد بعضهم في وثيقة السلمي فرصة جديدة لتقييد الإسلاميين، وأخيراً الآن يريدون دوراً أكبر في صياغة الدستور لضمان عدم تمرير جمل وأفكار تثير القلق من محاولات الأسلمة.

على الجهة المقابلة، لا يتحدث الإخوان عن المادة الثانية إلّا من زاوية الحفاظ عليها بوصفها مادة رمزية وتحدد هوية مصر، أما السلفيون فهم يعولون كثيراً على هذه المادة وعلى الفتوى الدستورية التي صدرت في العام ١٩٩٦، وتجعلها ملزمة، وليست ديكورية، كما يقول عبد المنعم شحات، لتكون مستقبلاً سيفاً قوياً بيدهم في تقييد التشريعات بما لا يخالف الشريعة الإسلامية[٦٣].

ثانياً ـ سؤال الهوية والمواطنة؛ فتأكيد السلفيين على المادة الثانية يدخل في سياق الحديث عن «مصر الإسلامية»، بوصفها دولةً يقوم فيها الدين بدورٍ

---

(٦٣) حول فتوى المحكمة الدستورية وأبعاد هذا القرار ونصه ودلالاته يمكن العودة إلى:
Nathan J. Brawn, Clark B. Lambardi, «The Supereme Constitutional Court of Egypt on Islamic Law, Veiling and Civil Rights: An Annotated Translation of Supreme Constitutional Court of Egypt Case No 8, of JudicialYear 17,» *American University International Law Review*, vol. 21, no. 3, pp. 437-461.

حيويٌّ، ويكون ذلك مدخلاً مهماً لمنح خطابهم السياسي المشروعية والقوة والحضور، بينما الأقباط والليبراليون يريدون التركيز على الجانب المدني والديمقراطي في هوية الدولة، حرصاً على مبدأ المواطنة، بأن يكون مبدأً مهيمناً وليس ثانوياً أو خاضعاً للتفسيرات الدينية.

بالنسبة إلى الأقباط، فإنّ الحديث عن الهوية الإسلامية لمصر يجعل من الوجود القبطي شيئاً ثانوياً، أو هوية فرعية وهامشية، وهو ما يقلقهم على مستقبلهم في مصر ودورهم الثقافي والسياسي.

ثالثاً ـ الموقف من الدولة المدنية؛ فالتأكيد على الهوية الإسلامية (لدى السلفيين) يجعل من الإسلام الصفة الأساسية للدولة، بينما الأقباط والليبراليون يريدون الدولة مدنية ديمقراطية بدرجة رئيسة، وهذا ما قابله رفض سلفي واضح لمفهوم الدولة المدنية، بوصفها دولة علمانية، كما هي الحال عند عبد المنعم الشحات؛ بينما يرى سلفيون آخرون، مثل محمد المقدم، ضرورة تعريف المقصود بالمدنية أولاً قبل إعلان الرفض أو القبول.

حاول الإخوان اتخاذ موقفٍ متوسطٍ بينهم، إذ قالوا نريد دولة مدنية بمرجعية إسلامية، فتم رفض هذا التعريف من السلفيين ومن العلمانيين المتطرفين.

السؤال حول الدستور المصري والمادة الثانية فيه ينعكس على النقاش داخل العالم العربي بأسره، خصوصاً مع إفراز الربيع العربي صعود الإسلاميين، مما صعّد من الأسئلة المرتبطة بالديمقراطية والمدنية والعلاقة بين الدين والدولة وتطبيق الشريعة والأسلمة... إلخ.

يقف خطاب جماعة الإخوان المسلمين في المنتصف بين العلمانيين المتطرفين والسلفيين، وإن كان هنالك شكوك حول مصداقية هذا الخطاب وديمومته، خصوصاً أنّ هنالك خطابات أخرى تظهر، مثل حديث المرشح للرئاسة المصرية خيرت الشاطر، مغايرة في طبيعتها لهذا الخطاب، إذ أعلن الشاطر بوضوح أن هدفه الأول والأخير في الرئاسة تطبيق الشريعة الإسلامية، وهو هدف لا نراه حتى في برنامج حزب الحرية والعدالة

لانتخابات مجلسي الشعب والشورى بعد الثورة[٦٤]!

هذه السجالات والجدالات تعيد طرح الموضوع الكبير الذي بقي إلى الآن من دون حلول واضحة توافقية، ويتمثل في العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، ففي أوروبا هنالك علمانيات متعددة، ضد الدين (فرنسا)، متعايشة مع الدين (أمريكا)، بينما في العالم العربي لا يزال هنالك افتقار لإجماع مماثل داخل الدول على دور الدين وحدود ذلك، وهو ما يثير تساؤلاتٍ وشكوكاً حول مستقبل الديمقراطية والإسلام السياسي، ويضع الربيع العربي في مهب الريح، كما سنناقش في فصول قادمة!

ـ ٤ ـ

الزلزال: القفز إلى قلب المشهد السياسي

الشهور التي تلت تنحي مبارك كانت بمثابة «لحظة دقيقة» لمخاض تاريخي وفكري للسلفية، شهدت مناظرات ونقاشات داخل التيارات السلفية وفيما بينها، وأسفرت بعد أسابيع عن مواقف متباينة تجاه العمل السياسي عموماً، إذ تمخضت النقاشات داخل الدعوة السلفية في الإسكندرية عن تأسيس حزب النور في شهر حزيران/يونيو ٢٠١١[٦٥].

في مرحلة لاحقة أُعلن عن تأسيس حزب الفضيلة السلفي، ثم سحب عدد كبير من الأعضاء توكيلاتهم من الحزب وأسسوا حزب الأصالة في شهر تموز/يوليو، ويترأسه اللواء المتقاعد عادل عبد المقصود، شقيق الشيخ محمد عبد المقصود، أحد أبرز شيوخ السلفية الحركية في القاهرة[٦٦]. أما

---

(٦٤) انظر: خيرت الشاطر «تطبيق الشريعة هدفي الأول والأخير»، موقع محيط الإخباري، الرابط التالي:
<http://www.moheet.com/2012/04/05/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D8%B7%D8%B1-%D8%AA%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%B9%D8%A9-%D9%87%D8%AF%D9%81%D9%8A-ÊD8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3/>.

(٦٥) انظر حول الموافقة على تأسيس حزب النور السلفي، العربية نت، الرابط التالي:
<http://www.alarabiya.net/articles/2011/06/12/152997.html>.

(٦٦) انظر: حول أسباب الانسحاب من حزب الفضيلة وتأسيس حزب الأصالة تفسير محمد عبد المقصود لذلك، في مقطع الفيديو التالي:
= <http://www.youtube.com/watch?v=ZrqBoNsSTjM>.

الجماعة الإسلامية فقد أسست حزب البناء والتنمية، وقد تولى تأسيسه القادة التاريخيون للجماعة، مثل طارق الزمر، وصفوت عبد الغني[٦٧]، وواجه الحزب مشكلات فنية بالاعتراف به من قبل الدولة في مرحلة التأسيس.

يشير الكاتب جمال سلطان، الذي شارك في عضوية أكثر من حزب سلفي تحت التأسيس، إلى أنّ هنالك محاولات جرت لتجميع القوى السلفية، خارج الدعوة السلفية في الإسكندرية، في جبهة واحدة، تضم السلفيين في القاهرة والدلتا المصرية والصعيد ومناطق مختلفة، لكن التباينات الحركية والفكرية بين هذه المجموعات أضعفت هذه المحاولات، فتمّ الاستعاضة عنها بأن تقوم كل مجموعة كبيرة حزبها أو إطارها السياسي التنظيمي، ثم يجري التفكير لاحقاً في عملية التجميع، وهو ما دفع إلى تأسيس أحزاب متعددة، مثل الفضيلة، ثم انشق عنه الأصالة، والبناء والتنمية ـ الجماعة الإسلامية، والسلامة والتنمية ـ تنظيم الجهاد، والإصلاح والنهضة، وغيرها[٦٨]....

بالتزامن مع ذلك فقد أعلنت مجموعة من شيوخ السلفية تأسيس «مجلس شورى العلماء»، الذي قرر عدم الدخول في العملية السياسية بصورة مباشرة، من خلال الانتخابات أو تأسيس الأحزاب، لكن مع دعم من يرونه الأصلح، والأفضل في الانتخابات[٦٩]، ودعمت هذه الهيئة لاحقاً الأحزاب السلفية الجديدة، وبدرجة رئيسة حزب النور.

= وانظر البيان التأسيسي لحزب الأصالة، في المقطع التالي، على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=S6dlizZNNxc&feature=related>.

(٦٧) انظر صفحتهم على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.alasalah.org/pages/home.html>.

(٦٨) حوار مع جمال سلطان في مدينة القاهرة (فندق كمبنسكي)، ٢٩/ ٥/ ٢٠١٢.

(٦٩) يتكون المجلس من ٨ شيوخ سلفيين معروفين في مصر، ويرأسه رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية، وقد أصدر البيان الأول في شهر آذار/ مارس ٢٠١١، ودعا فيه المصريين إلى التصويت في الاستفتاء الدستوري بالموافقة، وأعلن عن عدم الموافقة على المساس بالمادة الثانية من الدستور المتعلقة باعتبار مبادئ الشريعة المصدر الرئيس، وأبدى عدم ممانعة من المشاركة السياسية، وأهاب بالعلماء الكبار عدم الترشح في الانتخابات، انظر البيان الأول على موقع الهيئة على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba=37>.
وانظر كذلك: كلمة مصطفى العدوي، أحد أعضاء المجلس، التي يشرح فيها توجه مجلس =

في المقابل، بقيت مجموعات سلفية على مواقفها السابقة، ولم تدخل العملية السياسية، ورفضت المشاركة في الانتخابات ووقفت ضد تأسيس السلفيين لأحزاب سياسية، وفي مقدمتها «التيار المدخلي»، وشيخه محمد رسلان[٧٠]، ومعه بعض السلفيين، الذين شككوا في جدوى العملية السياسية وبشرعية الديمقراطية نفسها بوصفها بضاعة غربية، مثل سامي السيد الملقب بأبي حفص في مدينة المنصورة[٧١].

إذاً، انجلى غبار اليوم التالي للثورة عن انشطار في مواقف التيارات السلفية وتباينها تجاه التحول نحو المشاركة في العمل السياسي والحزبي، وشهدت تلك المرحلة سجالات داخلية بين السلفيين حول تأصيل الموقف من العمل السياسي والحزبي، ففي الوقت الذي انبرى قادة الدعوة السلفية في الإسكندرية لتسويغ تحول موقفهم إلى المشاركة في العمل الحزبي والانتخابات، استمر آخرون في مهاجمتهم والتأكيد على الموقف السابق للسلفية، وانقسم الخطاب السلفي بين هذين الاتجاهين.

يفسّر عبد المنعم الشحات تحول الدعوة السلفية نحو العمل السياسي والحزبي بأن موقفهم سابقاً كان مبنياً على تقدير المصالح والمفاسد في ظل نظام مبارك، أما ما بعد الثورة فالأمور اختلفت، وهو ما دفع إلى إعادة تقييم الواقع وتقرير الموقف بناء عليه[٧٢].

اختلاف الظروف (وفق خطاب سلفية الإسكندرية) يتمثل في زوايا متعددة؛ أولها أنّ التعامل كان يتم سابقاً مع المادة الثانية من الدستور (دين الدولة ومصدر التشريعات) بوصفها مادة شكلية (ديكورية)، بلا قيمة تشريعية مؤثرة، إلى أن جاءت فتوى المحكمة الدستورية في العام ١٩٩٦، بمنح هذه

= شورى العلماء، ويدعم خلالها حزب النور السلفي، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=xjzuKVlr4eo&feature=related>.

(٧٠) انظر: موقف رسلان على الرابط التالي:
<http://www.facebook.com/video/video.php?v=147948515282313>.

(٧١) انظر: مقطع مسجل لخطبته ضد تحول السلفيين إلى العمل الحزبي، الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=OP7lq-jSCeo&feature=related>.

(٧٢) انظر تصريح عبد المنعم الشحات على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=sGEzrPlwJwU>.

المادة قوة في منع القوانين المخالفة للشريعة، وهذا سبب وفقاً للشحات لعدم اعتبار مجلس الشعب سلطة تشريعية بالمعنى المطلق، الذي يحرّمه السلفيون، بل سلطة تشريع مقيدة بما لا يخالف شرع الله.

السبب الثاني والجوهري هو أنّ المشاركة السياسية سابقاً كانت محفوفة بالتنازلات ومحدودة النتائج العملية، ولا تأتي بمصالح حقيقية، بينما الآن الوضع اختلف وإمكانية الاستفادة من المناخ الجديد أكبر بكثير، وهو ما يقتضي إعادة النظر في موقف السلفيين، وفقاً لقاعدة المصالح والمفاسد.

تصدّى شيوخ الاتجاه المدخلي والجامي (محمد رسلان، هشام البيلي، طلعت زهران، محمود لطفي عامر) للرد على الخطاب السلفي ـ الحزبي، بالإصرار على مواقفهم السابقة بتحريم العمل الجماعي والحزبي بوصفه بدعة وتفريقاً بين المسلمين وتمزيقاً لهم، والقول بأنّ الديمقراطية حرام، ومجالس النواب هي مجالس تشريع لا تجوز، والانتخابات غير جائزة... إلخ[٧٣].

ساهم سامي العربي بالرد المفصّل على توجه السلفيين نحو العمل الحزبي، معتبراً أنه خروج على منهج السلف، مشيراً إلى التناقضات بين ما كان يقوله السلفيون قبل الثورة المصرية وما بعدها، مشيراً إلى أنّ المسألة ليست اختلافاً في الفتوى لاختلاف الظروف، إنما هي مرتبطة بمنهج الدعوة السلفية الذي يرفض القبول بالديمقراطية والانتخابات واللعبة السياسية بشروطها القائمة[٧٤].

على الرغم من حداثة عهد السلفيين في العمل الحزبي والسياسي، بخلاف أشقائهم من جماعة الإخوان المسلمين الذين تمرّسوا في اللعبة

---

(٧٣) انظر رد هشام البيلي على حجة عدم ترك الساحة التي يقول بها السلفيون الحزبيون، على المقطع التالي:

<http://www.youtube.com/watch?v=XhRj_c-bRVo&feature=related>.

انظر رد محمد رسلان على العمل الحزبي وتحريمه له في خطبته (١/ ٤/ ٢٠١١)، المقطع المسجل التالي:

<http://www.youtube.com/watch?v=FVXr9hFbzmM>.

(٧٤) انظر: محاضرة سامي العربي بنعوان «هل حزب النور حزب سلفي أم علماني.. نداء إلى المغفلين!؟»، في الرد على حزب النور وتفنيد خطابهم السياسي، على الرابط التالي:

<http://www.youtube.com/watch?v=OYxz3czGqEM>.

السياسية، ومع حالات المد والجزر في سياق أنظمة شبه سلطوية، إلّا أنّ الأحزاب السلفية أظهرت خلال شهور قليلة (ما بين تأسيس الحزب والانتخابات)، قدرة كبيرة على الدعاية والحشد والتجنيد، واستطاعوا الحصول على نتيجة كبيرة في انتخابات مجلسي الشعب والشورى، إذ حلّوا ثانياً بعد حزب الحرية والعدالة - الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين.

الفصل الرابع

السلفية والديمقراطية والعلمنة

مقدّمة

تتعدد الرهانات وتتضارب حول مستقبل النظم العربية الجديدة ـ التي لا تزال تتشكل على وقع الثورات الديمقراطية، التي اجتاحت دولاً عربية في العام ٢٠١١، وأثرت في دول أخرى ـ بين من يرى أنّ حالة «عدم اليقين» الحالية شبيهة بسلسلة من ثورات أوروبية شبيهة فشلت في إتمام عملية التحول نحو نظم ديمقراطية، ومن يرى في المقابل أنّ الفوضى الحالية والضبابية هي سيناريو متوقع لعملية الانتقال من أنظمة سلطوية وشبه سلطوية إلى أنظمة ديمقراطية، من دون وجود تقاليد متينة تسند الحالة الجديدة.

أحد أبرز أسباب تضارب الرهانات حول الربيع الديمقراطي العربي يتمثل بصعود القوى الإسلامية وتمكنها من تحقيق نتائج كبيرة في الانتخابات النيابية في الدول التي شهدت هذه التحولات إلى الآن، سواء بصيغة ثورية: الحالة المصرية والتونسية، أم إصلاحية: المغرب، الكويت، أو حتى تلك التي لا تزال على الطريق لكن حضور القوى الإسلامية فيها بارز، إذ إنّ هنالك خشية لدى التيارات العلمانية عموماً بأن يتحول مسار الثورات بدلاً من إقامة أنظمة ديمقراطية إلى ولادة أنظمة إسلامية ذات طبيعة أيديولوجية.

ومما يرفع من وتيرة هذه الهواجس هو دخول القوى والأحزاب السلفية على المشهد السياسي، وما أحرزته من نتائج كبيرة في الانتخابات النيابية المصرية، وبما لها من حضور في دول عربية أخرى، في الوقت الذي تعلن فيه أنّ قبولها بالديمقراطية ليس مطلقاً، بل مقيداً بقناعاتها الأيديولوجية والفكرية بتطبيق الشريعة الإسلامية، أو على أقل تقدير بما لا يتعارض مع الشريعة.

وكما تحدثنا سابقاً، فإنّ هنالك فرضيتين متضاربتين حول أبعاد الدور السياسي للأحزاب السلفية ومستقبلها:

الفرضية الأولى؛ تقوم على أنّ هذه الأحزاب سوف تطور خطابها الأيديولوجي والفكري، كما حدث مع جماعة الإخوان المسلمين، لتصبح أكثر براغماتية وواقعية، وتدخل ضمن ماكنة اللعبة السياسية، وأنه لا خوف من هذه الأحزاب، بما أنّها تعلن التزامها بقواعد اللعبة الديمقراطية، من قبول تداول السلطة والتعددية السياسية.

في المقابل؛ هنالك **فرضية أخرى** تأخذ طابعاً سلبياً من المشاركة السياسية السلفية ومن إمكانية تطوير خطابها الفكري وتتخوف على مستقبل العملية الديمقراطية من الصعود الإسلامي عموماً والسلفي خصوصاً، وتشكّك في مدى التزام السلفيين بمبادئ الديمقراطية وتروج أنّ ما يحدث سوف يؤدي إلى «ربيع إسلامي» يختطف الربيع الديمقراطي.

من الصعوبة حسم السجال لصالح إحدى الفرضيتين، فلا تزال التجربة الديمقراطية في بداياتها، وكذلك الحال التجربة السياسية والحزبية السلفية، كما أنّ هنالك إشارات تشفع لكلا الفرضيتين، إلّا أنّ أحد الأسباب الكامنة وراء الهواجس الحالية وحالة عدم اليقين يتجاوز المشاركة العملية للسلفيين إلى ما هو أبعد من ذلك إلى سؤال العلاقة بين الدين والديمقراطية في العالم العربي، فبينما الخطوط العامة لهذه القضية حسمت سياسياً وثقافياً ومجتمعياً عبر تراكمات تاريخية متتالية خلال القرون الماضية في الغرب، لا تزال في العالم العربي الاختلافات قائمة، والآراء تتضارب بين من يريد أن يقيم دولة إسلامية ومن يريد استبعاد الدين بالكلية من المجال العام، وربما الخاص، فضلاً عن وجود اختلافات بنيوية بين كلا الديانتين، الإسلامية والمسيحية.

وربما هذا يدفعنا إلى اقتحام التساؤلات النظرية الأكثر غوصاً في عمق التجربة الجديدة: في مدى إمكانية التعايش والتناغم بين الإسلام والديمقراطية والعلمانية، وفيما إذا كانت الأحزاب الإسلامية ستنتهي إلى النتيجة المنطقية في حال قبولها النهائي باللعبة الديمقراطية إلى نموذج شبيه بالأحزاب المسيحية الديمقراطية أو المحافظة في أوروبا، أو حتى حزب العدالة والتنمية في تركيا، أم أنّها تفضل نموذجاً مثل إيران «ديمقراطية

دينية»، أو أنّ التجربة الديمقراطية الجديدة ستفشل تحت ضغط الصراع العلماني - الإسلامي، وربما نكرر تجارب سابقة، مثل الحالة الجزائرية في العام ١٩٩١.

- ١ -

الدين في الديمقراطية أم الديمقراطية في الدين؟!

تتجاوز قراءة مستقبل الدور السياسي للحركات السلفية رصد خطابها وسلوكها السياسي إلى محاولة تأطير سيناريوهات أو صيغ العلاقة الممكنة بين الديمقراطية والدين، لتعريف ما هي الشروط الممكنة لتعايش كليهما ضمن منظومة واحدة أو متجانسة.

لدينا بالضرورة نظريات متعددة ورؤى متنوعة حول مستويات العلاقة بين الدولة والدين في التجربتين الغربية والإسلامية[١]، وفي الوقت نفسه لدينا رؤى وأفكار إسلامية مختلفة ومتباينة في تحديد صورة العلاقة بين الدين والديمقراطية[٢]، إنّما ما يعنينا هنا هو تجاوز هذه الآراء إلى محاولة تمثّل واستنطاق ما يقدّمه السلفيون اليوم من تصورات عن الديمقراطية، فيما إذا كانت تمثّل وصفة نجاح أم فشل أم تحتاج إلى تعديلات لتأخذ المسرب الصحيح لصوغ العلاقة المطلوبة من جهة، ولإدراك ما هي السقوف التي يمكن أن يفكّر فيها السلفيون مستقبلاً لقدرتهم على التأثير أو مساحة المرونة التي يمتلكونها في المراوحة بين الأيديولوجيا والبراغماتية السياسية.

من خلال رصد الخطاب السلفي نجد أنّه محكوم بالفرضيات التالية:

---

(١) انظر حول صيغ وسيناريوهات العلاقة بين الدين والمجتمع والمجال السياسي في الخبرة الغربية من خلال أفكار العلماء الغربيين: دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، المجلس الأعلى للثقافة في مصر، المشروع القومي للترجمة، ترجمه عن الفرنسية درويش الحلوجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، كل الكتاب.

(٢) انظر حول مواقف الإسلاميين من النظام الديمقراطي، على سبيل المثال: نواف بن عبد الرحمن القديمي، **الإسلاميون وربيع الثورات، الممارسة المنتجة للأفكار**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان/ أبريل ٢٠١٢، ص١٠ - ١٤.

- الفصل بين الجانب الفلسفي من الديمقراطية والآليات؛ بدعوى قبول الآليات ورفض الفلسفة الديمقراطية بوصفها تعبيراً عن الثقافة الغربية الليبرالية. وعلى هذا فالسلفيون يقبلون بصندوق الاقتراع كـ «أداة» للوصول إلى السلطة وتداولها، وبالتعددية السياسية والحزبية، لكنّهم لا يقبلون بالدولة المدنية أو العلمانية كـ «شرط» لنجاح الممارسة الديمقراطية.

- السلفيون يقبلون بالديمقراطية بوصفها «نظاماً انتقالياً» وليس نهائياً، فهم لا يتخلون عن حلمهم بـ «إقامة الدولة الإسلامية»، لكنهم يفضلون الديمقراطية على النظام الديكتاتوري، من باب «أخف الضررين».

- يستند السلفيون إلى «حكم الأكثرية» لنيل المشروعية في مشروعهم نحو «أسلمة» المجتمع المصري، فالجمهور، وفقاً لهذه الفرضية، هو من يحدد خياراته، إذا كان يريد أن يُحكم بالإسلام أم بغيره، فهو الحكم بين القوى والأحزاب السياسية، وقد عبّر عن هذه المعادلة بوضوح الشيخ السلفي محمد حسين يعقوب عندما خاطب العلمانيين بالقول «بيننا وبينكم صناديق الاقتراع».

هذه الفرضيات وما ينبني عليها من نتائج وخلاصات ترسم لنا قراءة محددة عنوانها «الديمقراطية في الدين»، وليس «الدين في الديمقراطية»! بمعنى أنّ السلفيين يريدون إدماج الديمقراطية في خطابهم الإسلامي أو توظيف آلياتها لتصبح جزءاً من أدوات ووسائل تحقيق مشروعهم السياسي «الدولة الإسلامية»، وليس العكس، بأن يندمجوا في اللعبة الديمقراطية، ويصبحوا جزءاً منها، بما يقتضيه ذلك من تطوير أفكارهم وتصوراتهم الدينية أو على الأقل لدور الدين في الحياة السياسية.

لو حاولنا تمثّل ما يمكن أن تصل إليه الرؤية السلفية من رهانات سياسية اليوم، سنجد أنّها تسعى للحصول على أغلبية في الانتخابات ومقاعد البرلمان، أو على أقل تقدير على عدد يمنحهم قوة سياسية لتمرير رؤيتها الإسلامية، ومنع ما يخالف الشريعة الإسلامية، بالتترس بنصوص دستورية وقانونية، مثل المادة الثانية من الدستور المصري. وفي المحصلة هم يريدون قولبة الفنون والسياحة والعلاقات الاجتماعية والتعليم والعمل والسياسة والاقتصاد في إطار «ما لا يخالف الشرع الإسلامي»، ومن هنا جاءت

مصطلحات «السياحة الحلال» و«الفن الحلال»، واقتراح أحد النواب السلفيين لمشروع «الحسبة» ليصبح قانوناً لمراقبة سلوك المواطنين ومنع ما يخالف الشريعة الإسلامية.

هذا التصور يناقض في جوهره التزام السلفيين باللعبة الديمقراطية، إذ إنّهم يتذرعون بأنّ هذا ما تمنحهم إياه الديمقراطية في حال أصبحوا «أغلبية»، مما يعني أنّ الأغلبية تملك الحق في تغيير التعليم وأسس الاقتصاد والثقافة والعلاقات الاجتماعية، فمثلاً تقر عدم الاختلاط في الجامعات، أو تغيّر المناهج التعليمية أو حتى تحظر ما تراه مخالفاً للشريعة من فنون وآداب وغيرها.

لو قبلنا بهذه الفرضية وجاءت الانتخابات القادمة بحزب علماني متطرف يمتلك الأغلبية، فهل يحق له تغيير المادة الثانية من الدستور، وفرض التعليم المختلط في المدارس، وإجبار الناس على قوانين تخالف الشريعة وتقاليدهم وعاداتهم؟!

الجواب: بالتأكيد لدى السلفيين سيكون: لا. ماذا سيكون رهانهم؟ النزول إلى الشارع، وتكفير هذا الحزب، وربما ننتهي إلى صراع دام بين الإسلاميين والعلمانيين، وفي نهاية اليوم تكون الديمقراطية قد فقدت مغزاها ومعناها في تأمين التداول السلمي للسلطة ومنع الاستبداد والصراعات الداخلية والتغول، وسينتقل الصراع إلى الشارع بدلاً من الحوار بين ممثلي القوى السياسية تحت قبة البرلمان[٣].

النتيجة التي أسعى إلى استخلاصها هنا تتمثّل بصعوبة الفصل بين الفلسفة والآليات في الديمقراطية، فهنالك أسس وقواعد ومنظومة متكاملة تحكم نجاح عمل الآليات، هذا لا يعني بالضرورة أنّ هذه الأسس جامدة أو ثابتة أو مستقرة تماماً عالمياً، فهنالك اختلافات وتباينات بين الديمقراطيات نفسها، وحتى في توصيف طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، إلّا أنّه لا يمكن انتزاع الآليات لوحدها بالقول: هذا فقط ما أقبله من

(٣) قارن ذلك بـ:

Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, 2008, pp. 5-9.

الديمقراطية؛ فهذا يعيدنا إلى المربع الأول، ويؤجج الصراع بين القوى السياسية والحزبية المتنافسة على «كعكعة السلطة» في العالم العربي، وتتقوّض مهمة اللعبة الديمقراطية وجدواها العملية.

لا بد أن تكون هنالك قواعد ثابتة يحترمها الجميع، إسلاميون وعلمانيون، وتمثّل إطاراً لا يجوز الخروج عليه، لضمان «العيش المشترك» واحترام التعددية، فالديمقراطية لم تعد تعني اليوم، وفقاً لمارسيل غوشيه، حكم الأكثرية، مع الاعتراف بأهمية ذلك الجانب التمثيلي من المعادلة السياسية، بقدر ما أصبحت تهتم بدرجة رئيسة بـ «ضمان حقوق الأفراد»، إذ يوضّح ذلك قائلاً: «بدأ الاهتمام يزداد شيئاً فشيئاً بوسائل حماية الأقليات أكثر من الاهتمام بوسائل حكم الأكثرية، وأبعد من التفكير بالطرق الأكثر مباشرة والأكثر ثقة بتحقيق الأهداف التي تضعها الإرادة العامة، ظهر التفكير في الطرق التي تمارس فيها الرقابة على الشرعية، بل حتى على الشرعية الدستورية لقرارات المشرّع»(٤).

ثم يصل غوشيه إلى النتيجة المهمة التالية في رصد تطور مفهوم الديمقراطية: «انتقلت الأولوية إلى صون الحريات الشخصية الخارجية إزاء السلطة. ما العمل كي يبقى الصوت الفريد للمواطن مسموعاً خارج المعزوفة السياسية بعيداً عن الخيارات الجماعية؟ كيف بالإمكان المحافظة على تمايز الفرد في ظل عدم قابليته للاختزال؟ لقد تقدم الجانب الليبرالي في الديمقراطية الليبرالية على الجانب الديمقراطي ـ التمثيلي فيها (وهذا لا يقلل أبداً من وجود هذا الأخير في التطبيق). هذا صحيح لدرجة أن معنى الكلمة قد تغيّر. بالنسبة إلينا يعدّ تحقيقاً «للديمقراطية» كل ما يمكن أن يساعد في التحذير من هذا الدمج للفردانية في أحادية أو وحدانية الإرادة العامة المشتركة..»(٥).

في النتيجة؛ حماية الحقوق الفردية والحريات الخاصة واستقلالية الأفراد توازي في مفهوم الديمقراطية أهمية حكم الأكثرية ودور صناديق

---

(٤) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ ٢٠٠٧، ترجمة د. شفيق محسن، مراجعة د. بسام بركة، ص٩٢ ـ ٩٣.

(٥) المرجع نفسه، ص٩٣.

الاقتراع في تداول السلطة، ولا يمكن الانفكاك عن ذلك، فهي جزء لا يتجزأ من القبول بالديمقراطية والموافقة على مخرجاتها.

ذلك يقودنا إلى السؤال الأكثر إشكالية: ما هو الخيط الفاصل بين قدرة حزب أو حركة سياسية التأثير على المجتمع وبين الحقوق والحريات الفردية؟. . .

الجواب ليس محسوماً ولا مطلقاً، بل هو نسبي، يختلف من مجتمع إلى آخر، ففي الولايات المتحدة مثلاً تأخذ مسألة الدين مدى أوسع وأكثر تأثيراً من النموذج الفرنسي الذي يصل إلى حظر الرموز الدينية، مثل الحجاب، بينما في أمريكا يستخدم حزب مثل حزب الشاي الخطاب الديني بكثافة، ويقف المحافظون الجدد ضد أي تشريع يسمح بزواج المثليين أو بانتهاك قيم الأسرة الأمريكية، ويدفعون نحو المحافظة بصورة أكبر[٦].

تحديد هذه المساحات سيمر في عملية متراكمة ومتطورة ويأخذ وقته، وينتقل عبر مخاضات وتوافقات داخلية عربية، لن تخضع فيها الدول العربية بالضرورة لمسطرة واحدة من القياس، لكن عملية التوافق أو التفاهم الداخلي مطلوبة، ومعيار النجاح يتمثّل مبدئياً بـ «عدم محاولة أي حزب سياسي القيام بمحاولة إحداث تغييرات جذرية أو كبيرة في الواقع الاجتماعي والثقافي، من خلال استثمار أغلبيته وقدرته على تشريع القوانين»، والاعتراف بطرفي المعادلة على السواء «حكم الأغلبية واحترام حقوق الأقلية».

ثمة عاملان أساسيان في رأيي لنجاح هذه الوصفة الكفيلة بتكريس مبدأ «العيش المشترك»:

الأول؛ ما يسميه غوشيه بـ «الحياد الديمقراطي»[٧]، وأن يتم القبول بأن تكون العملية السياسية خارج إطار التجاذبات الطائفية والدينية، أو مكرّسة لصالح اتجاه ديني أو ضده، وتستند بالأساس لمبدأ احترام الحريات الدينية

(٦) انظر حول علاقة الدين في الحياة السياسية الأمريكية وصعود حزب الشاي والتحولات لدى الأحزاب الأمريكية تجاه الشأن الديني في السنوات الأخيرة، دراسة:

David E. Campbell and Robert D. Putnam, «God and Caesar in America: Why Mixing Religion and Politics Is Bad for Both,» *Foreign Affairs*, March-April 2012, vol. 91, no. 2, pp. 34-43.

(٧) انظر: مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مرجع سابق، ص٨٣ ـ ٩٧.

والقبول بالتعددية الاجتماعية والدينية والطائفية والسياسية. . . إلخ، ما يمنح الجميع الحق في العمل والاختلاف والسلم الاجتماعي.

الثاني؛ فصل المجال العام ما بين السياسي والمدني، وعدم احتكار السلطة للمجال العام، وفقاً لغوشيه أيضاً[٨]، وهذا يتيح للسلفيين وغيرهم الانفتاح على الجمعيات والعمل التطوعي والأهلي ويمنح التعددية فضاءً رحباً واسعاً، تستطيع من خلاله القوى والجماعات والجمعيات المختلفة التعبير عن نفسها ومصالحها وأفكارها، من دون أن يختنق الجميع في لعبة السلطة السياسية، ولا أن نختزل المجتمع في الصراع السياسي، فالمجال المدني يتسع للجميع ولتعددية كبيرة.

الفصل بين السياسي والمدني ينسجم أيضاً مع منطق «الاختيار» وعدم الإكراه، فهو يقوم على احترام الأفراد واختياراتهم ما بين الذهاب بأي اتجاه آخر، وينسجم مع مبدأ «لا إكراه في الدين»، ويطلق العنان للتنافس والتعايش والتنوع داخل المجتمع.

يرى مفكرون أنّ نجاح هذه المعادلة متعلق بشرط أساسي وهو حدوث تغيير داخل البنية العقائدية أو الدينية نفسها لدى الجماعات السلفية، أو بعبارة أخرى «دمقرطة الدين»، فيتقبل الآخر والتعددية والنسبية والفردية ومبدأ الاختيار، ويتحول العمل الإسلامي إلى جزء من «المجتمع المدني»، وهو «الشرط» الذي يمثّل ـ تحديداً عند الحديث عن الجماعات السلفية، مقارنة بجماعة مثل الإخوان الأكثر انفتاحاً ـ معضلة حقيقية، إذ إنّ المذهب السلفي تاريخياً، في بنيته وتطوره، تكوّر حول «حماية النصوص» وتحجيم دور العقل، وهو ما يعرقل عملية التطوير والتجديد ويحجّم المرونة المتاحة للسلفيين للتطور الأيديولوجي.

ربما يكون هذا صحيحاً، لكن التطور المطلوب يمكن أن يتم عبر الواقع والدفع بهذه الحركات والجماعات لتأخذ مساراً براغماتياً عقلانياً واقعياً، مع مرور الزمن، إذا التزمت باحترام الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة وحقوق الأقليات والأفراد، فإنّ هذا ما يعني اللاعبين السياسيين

---

(٨) المرجع نفسه، ص٩٧ ـ ١٢٩.

الآخرين، ولها فيما بعد أن تطوّر نفسها داخلياً كما تشاء، مع التذكير أنّ هنالك نسخة من السلفية العقلانية والمقاصدية، تمثل امتداداً لمدرسة محمد رشيد رضا وابن باديس وغيرهم.

الفرضية التي نستند إليها في الدفع باتجاه إتاحة الفرصة السياسية للسلفيين للانخراط في اللعبة الديمقراطية والاندماج في المشهد السياسي تتمثل في أنّه كلما اتسعت مساحة المشاركة السياسية للحركات الإسلامية ودخلت في حوارات ومناقشات وسجالات مع اللاعبين الآخرين، كلما عزز ذلك من قوة التيار الأكثر اعتدالاً وانفتاحاً وضيّق الخناق على التيار المتشدد، والعكس صحيح.

لو تصوّرنا الخيار البديل في قمع هذه الحركات وحرمانها من المشاركة السياسية بدعوى عدم إيمانها الحقيقي بالديمقراطية والدولة المدنية بوصفها شرطاً متلازماً مع اللعبة الديمقراطية، فلن نحتاج إلى تكهن النتائج أو التنبؤ بها، فالحصيلة ستكون أنّ هذه الحركات ستعود إلى معاقلها الدينية والمجتمعية، ويزداد خطابها تشدداً تجاه القيم الديمقراطية بدلاً من أن تتطور، ولن تتمكن الدول من اقتلاع الجماعات الإسلامية عبر الحلول الأمنية أو الإقصاء والتهميش، فهذه الحلول مجرّبة منذ عقود، وكانت النتائج عكسية تماماً.

- ٢ -
ديمقراطية دينية أم علمانية محافظة؟!

إذا انتقلنا في هذا المبحث من بحث سؤال العلاقة بين الدين والديمقراطية والعلمنة إلى محاولة تجسيد الخطاب السلفي على أرض الواقع، فإلى أيّ النماذج الإسلامية القائمة اليوم سيكون أكثر قرباً؟

عملياً لدينا ثلاثة أمثلة (حالات)، يمكن أن تمثّل «نماذج إرشادية» في حال أردنا تصور مستقبل النظام السياسي العربي الجديد، ودور السلفيين فيه، وخياراتهم المفضلة:

النموذج الأول: أقرب إلى الحكم الإسلامي غير الديمقراطي، أي الذي يطبق الشريعة الإسلامية، ويعلن أنّ دستوره الإسلام، من دون تفصيل

للحقوق والواجبات وآليات السلطة والحكم، وعلاقة الفرد بالدولة وسؤال المواطنة.

هذا المثال لا تستند فيه شرعية السلطة إلى الآليات الديمقراطية ولا إلى الانتخابات، ولا تعلن الالتزام بإقرار الحريات العامة وحقوق الإنسان، ولا المعايير الديمقراطية العالمية الأخرى، وخير مثال على ذلك، المملكة العربية السعودية، وحكم طالبان سابقاً، وبعض الإمارات الإسلامية التي تنشأ وتزول في مناطق جغرافية معينة، مثل حركة الشباب المجاهدين في الصومال، والجماعة المقربة من القاعدة في شمال مالي.

النموذج الثاني: هو الديمقراطية الدينية، أي نظام لديه دستور، وتستند فيه آليات السلطة إلى الانتخابات وتداول السلطة، وهنالك دستور يحدد أسس الحكم والولاية والمواطنة والعلاقة بين الفرد والدولة، إلّا أنّ هذا النموذج يخضع لحكم الشريعة الإسلامية.

المثال البارز اليوم على ذلك هي الجمهورية الإسلامية في إيران؛ فهنالك شروط تجعل من الديمقراطية مقيدة من ناحيتين: دينية وسياسية، عبر مجلس حماية الدستور أو سلطة المرشد الأعلى أو السلطات القضائية التي تلتزم بالأحكام الشرعية، مما يجعل حتى الآليات الديمقراطية مقيدة ومحددة، والحريات العامة وحقوق الإنسان خاضعة لتفسير السلطة السياسية للقيود الدينية عليها.

النموذج الثالث: هو التركي، إذ لدينا حزب التنمية والعدالة التركي في الحكم، ضمن منظومة علمانية، ونظام غير خاضع لتحكيم الشريعة الإسلامية، والحزب الإسلامي لا يغير جذرياً في الدستور والقوانين والأعراف السياسية، بقدر ما يحاول إدخال تعديلات تعزز الجانب المحافظ - الأخلاقي والقيمي في المجتمع، وهي حالة تبدو النماذج الجديدة في تونس والمغرب قريبة منها، لكنها لم تصل بعد إلى درجة الاختبار النهائي، فلا تزال في البدايات.

هذا النموذج بالضرورة لا يمثّل حكماً إسلامياً، لكنه الأكثر اقتراباً من النهايات المنطقية لإعلان الإسلاميين الالتزام باللعبة الديمقراطية، أي القبول بقواعد التعددية السياسية وتداول السلطة والالتزام بالحريات العامة وحقوق

الإنسان، فإنّ النتيجة هي نهاية أيديولوجيا الدولة الإسلامية التي نظّر لها سيد قطب والمودودي وحسن البنا وعديد من المفكرين الإسلاميين خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

المثال التركي القائم اليوم بات يمثل الحلم الإسلامي الجديد أو البديل، أي نظاماً ديمقراطياً تعددياً يتم فيه تداول السلطة ويسمح بالتعددية السياسية، ولا يخضع لمذهب أو طائفة معينة، بل يكرس الحريات العامة والحرية الدينية.

إذا عدنا إلى الصيغة التي اقترحناها في المبحث السابق لعلاقة الدين بالديمقراطية سنجد أنّ هذا النموذج الأكثر استجابة لها، حتى لو لم نطلق عليه «حكماً إسلامياً»، ربما يكتفى هنا بالالتزام بقيم ومبادئ إسلامية مستمدة من طبيعة المجتمعات العربية، تشكّل محدداً أو إطاراً ضابطاً للتشريعات والسلوكيات السياسية، وهو إطار مفروض بقوة الأمر الواقع، لأنّه مستمد من المجتمع نفسه، مثل عدم الإقرار بالمثلية الجنسية في التشريعات، واحترام تعاليم الدين ورمزيته، وعدم قيام الدولة بما يصادم الدين، أي علمانية ذات طابع محافظ دينياً، لا هي بالعلمانية المعادية للدين ولا بالدولة الدينية.

بالنظر إلى الخطاب السلفي في مصر اليوم من قبل حزب النور والأحزاب السلفية الأخرى ومشايخ الدعوة السلفية في الإسكندرية، فإنّ النموذج الأقرب إلى ما يطرحونه هو الإيراني، أي الديمقراطية الدينية، حتى إن كان هنالك اختلافات مذهبية فإنّ النتيجة ستكون قريبة من النموذج الإيراني.

المتحدث باسم حزب النور، نادر بكّار، يرفض أن يكون هنالك نموذج معين يسعى السلفيون إلى تطبيقه من وحي الأنظمة الحالية، ويتحدث عن نموذج مصري خاص، وهو حديث في شق منه ربما يكون صحيحاً، لأنّ لكل دولة خصوصيتها، حتى في الديمقراطيات الأوروبية، لكنه في الشق الآخر غير دقيق، لأنّ ما يطرح هو قريب من نموذج الديمقراطية الدينية.

إذاً؛ المسافة الفاصلة بين الصيغة المقترحة التي يفضي إليها القبول الجوهري بالديمقراطية لصورة العلاقة بين الدين والديمقراطية وما يقدّمه السلفيون اليوم هي ما بين العلمانية المحافظة ـ الديمقراطية والديمقراطية

الدينية، وفي حال وصول السلفيين إلى القبول بهذه الصيغة في نهاية المطاف لا يعني أن يتخلوا عن حلم «الأسلمة»، لكنه يقتضي نقل تطبيق هذا الحلم من حيّز السلطة السياسية وأدوات الإكراه والقوة إلى حيز المجتمع المدني، من خلال الدعوة والعمل التطوعي والقبول الاختياري، في صيغة تتعايش فيها الحريات الدينية والفردية، الإيمان والمواطنة، فلا يوجد تضاد بين أن تكون مواطناً أو مؤمناً ومتديناً، تستطيع أن تكون مواطناً مؤمناً ومتديناً ضمن نظام سياسي ديمقراطي تعددي حر[٩].

في هذا الاختيار السياسي ـ أي نقل الأسلمة إلى المجتمع المدني ـ يمكن أن يحدث التكامل أيضاً بين الديمقراطية والدين، وهو التكامل الذي تحدّث عنه الفيلسوف الفرنسي المعروف، ألكسيس دي توكفيل، في رصده وتحليله للمجتمع الأمريكي، إذ يملأ الدين المساحة الواسعة في المجال الروحي والأخلاقي، وتعزيز مفهوم المصالح العامة والتعاون داخل المجتمع، وهو ما لا تملك الديمقراطية توفيره ضمن فلسفتها وآلياتها[١٠].

وهو أيضاً نموذج قريب مما طرحه المفكر الأردني فهمي جدعان، في كتابه «**في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**»، إذ يقترح ـ بعد أن يفكك المفاهيم الثلاثة: الإسلام السياسي، العلمانية، الليبرالية، ويميز بين المعاني المتعددة والمذاهب المتنوعة في كل منها ـ صيغة مشتركة تتعايش فيها العلمانية الناعمة ـ الجزئية (على حد تعبير عبد الوهاب المسيري)، مع الإسلام الديمقراطي، مع الليبرالية الناعمة ـ الاجتماعية[١١].

ما يطرحه جدعان في هذا الكتاب، وما يتوافق مع الصيغة التي يمكن

---

(٩) انظر مقاربة قريبة من هذا الطرح، ما يقدمه عبد الله النعيم في كتابه الإسلام والدولة العلمانية إذ يجادل في التمييز بين الإسلام ودوره في ترسيخ القيم العامة في التشريع والمجتمع، وبين رفضه القبول بالتطبيق القسري للشريعة في الحكم.
Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, 2008, pp. 1-5.

(١٠) انظر: ألكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة وتعليق: أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، الجزآن الأول والثاني، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤، ص٥٢٥ ـ ٥٣٥.

(١١) انظر: فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، دار الشروق، عمان، ط١، ٢٠٠٧، أغلب فقرات الكتاب.

أن تخلق تزاوجاً موضوعياً بين الديمقراطية والدين والمواطنة والإيمان، وهو النموذج البديل الذي نتحدث عنه للحلم الأيديولوجي الإسلامي، الذي تمت صياغته ضمن معطيات تاريخية وإكراهات واقعية، يلخّصه بقوله: «وعود الإسلاميين الموجهة أولاً وأخيراً إلى مبادئ «الاستخلاف في الأرض» و«الحاكمية» وحتمية الدولة الإسلامية وآمر تغيير العالم، لم تعد تمثل فقط وعوداً طوباوية في جملتها، كما لم تعد تمثل وعوداً ملقية بالمسلمين إلى التهلكة والدمار فحسب، ولكنها أيضاً فوق هذا وذاك وعود «تحريفية» هي وليدة الظروف التاريخية الصعبة التي مر بها العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث، وثمرة الآفاق المسدودة التي وجد هذا العالم نفسه قبالتها منذ سقوط دول الإسلام وتحقق الظفر الحضاري الغربي وتدخل الدول الغربية في إعادة تشكيل العالم العربي والإسلامي والهيمنة عليه. وهي وعود «تحريفية» بمعنى أنها تخرج عن حدود الغائية الكبرى والمركزية التي أرادها الإسلام لنفسه، وذلك بما هو دين قد جاء رحمة وهدياً للعالمين بالحكمة والموعظة الحسنة، وبما هو شرع يتوخى أولاً وآخراً وبإطلاق تحرير الإنسان من العبودية وإقامة مبدأ(العدل) على الأرض. فحقيقة الأمر أن قيم العدل والحرية المقرونة بالرحمة والمصلحة هي القيم الأساسية التي أرادها الإسلام غائية له».

لم يصل الخطاب السياسي السلفي بعدُ إلى هذه الخلاصات التي انتهى إليها جدعان. على الرغم من ذلك، فإنّ الضرورة المنهجية تقتضي الإشارة إلى أنّ هذا مقتضى الخطاب الأيديولوجي السلفي الراهن أو في تطوره الحالي، وربما لو عدنا إلى قبل ثلاثة أعوام من الآن، مثلاً، لوجدنا أن النموذج المطروح سيكون أقرب إلى الأول أي إلى حكم إسلامي غير ديمقراطي، أي أنّ احتمالات تطور الخطاب وانتقاله من النموذج الإيراني إلى نموذج التنمية والعدالة في تركيا، أو قريباً منه، هو احتمال قائم، كما تحدثنا سابقاً.

خاتمة

في المجمل، من خلال النصوص والتصريحات والممارسات السلفية، فمن الواضح أنّ الثورات الديمقراطية العربية كانت نقطة تحول في مسار الحركات السلفية عموماً، تتمثّل على السطح العام باقتحامها ميدان العمل

السياسي والحزبي في بعض الدول، واستعدادها لاقتحامه في دول أخرى، وفي العمق تشكّل هذه الثورات تحولاً مهماً في البيئة الاجتماعية والسياسية التي تعمل في نطاقها هذه الحركات، مما اقتضى منها إعادة التفكير في مسلّماتها الفكرية السابقة للثورات، وتحديداً حول أهمية العمل السياسي وأولويته.

على الطرف الآخر، ثمة رهاب سياسي من الخطاب السلفي في كثير من الدول العربية، الذي لا يزال مصرّاً على إقامة الدولة الإسلامية، والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، مما يعني بالضرورة تقييداً للحريات الفردية والعامة، وهو ما يصطدم به السلفيون مباشرةً مع القوى السياسية الأخرى.

من هذه الهوة الفاصلة بين ما يطرحه السلفيون ومخاوف التيارات العلمانية تبرز التساؤلات فيما إذا كان السلفيون يمثلون اليوم خطراً داهماً لمسار الأنظمة الجديدة في المنطقة في حقبة الثورات الديمقراطية، مما جعل التركيز من تلك التيارات على الالتزام بالدولة المدنية وبالعلمانية بوصفها شرطاً للديمقراطية قضيةً محورية في السجالات السياسية والإعلامية في العالم العربي اليوم.

إذا كان هنالك ما يسوّغ القلق لدى التيارات الأخرى من الطرح السلفي فإنّ مشاركة هذه الحركات في اللعبة الديمقراطية ربما يمثّل من زاوية مقابلة فرصة تاريخية لإعادة هيكلة العلاقة بين الدين والديمقراطية والعلمانية، على قاعدة الفرضية التي تقول بأنّ الممارسة السياسية هي الكفيلة بتطوير خطاب هذه الحركات وأفكارها، بدلاً من انعزالها خارج اللعبة السياسية، وبقاء أفكارها نافذة على شريحة اجتماعية واسعة، من دون أن تشهد (هذه الأفكار) عملية تطوير وغربلة في الواقع.

هذه الملاحظة، وفقاً لأصحاب هذه المقاربة، يمكن ملاحظتها بوضوح في تجربة السلفيين المصريين؛ فهم كانوا يرفضون الديمقراطية قبل الانتخابات، ثم انقلبوا على ذلك وبدؤوا يعلنون القبول جزئياً بها، وبالموافقة على قواعد اللعبة، وكانوا يرفضون مشاركة المرأة في الترشح لمقاعد النواب، فعادوا وقبلوا بذلك وشاركوا، وكانوا ينتقدون (عبد المنعم

أبو الفتوح) بوصفه قريباً من الطرح الليبرالي، ثم عاد سلفيو الإسكندرية وأعلنوا تأييده في الانتخابات الرئاسية، مما يعني أنّ الممارسة الواقعية تفرض على السلفيين تطوير خطابهم وأفكارهم[١٢].

مما يعزّز هذه المقاربة ما يطرحه د. نادر الهاشمي في كتابه «**الإسلام، العلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات الإسلامية**» قراءة عميقة في نقد المدارس الغربية التي تضع العلمانية بوصفها شرطاً مسبقاً للديمقراطية، مشرّحاً الفرضيات التي قامت عليها هذه المدارس، من خلال تطوّر التجربة الأوروبية والغربية ذاتها، ليصل إلى نتيجة مهمة وأساسية تتمثل في أنّ الوصول إلى الديمقراطية الليبرالية يتطلب المرور عبر السياسات الدينية، بدلاً من تنحيتها وتجاهلها[١٣].

يحاجج الهاشمي بأنّنا إذا سلّمنا بأنّ العلمانية هي شرط للديمقراطية الليبرالية فإنّ السؤال الأهم هو: كيف نولّد توافقاً على تعريف العلمانية داخل المجتمعات غير الغربية، التي لا يزال الدين يشكل معلماً مهماً في هويتها الاجتماعية، وتحظى القيم الدينية بدور مهم في تشكيل نظرتها إلى الأمور؟

ثم يصل المؤلف من خلال اختبار جملة من الفرضيات والفرضيات المضادة إلى خلاصات مهمة، تتمثل في أنّ الوصول إلى الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة اليوم لا يمر عبر تجنب «السياسات الدينية»، بل من خلالها، وعلى قمة الهرم من حوارات داخلية معمقة داخل هذه المجتمعات تصل في النهاية إلى ترسيم العلاقة الصحية بين الديمقراطية والدين[١٤].

هذا يتطلب أن تُطَوِّرَ الحركات الإسلامية ـ الجماعات الدينية، نفسها، نظرية علمانية تضع الأرضية الصلبة لبناء الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات المسلمة، من خلال إعادة تفسير الإسلام نفسه[١٥].

التساؤل الذي يطرحه الكتاب يقوم على أنّ العلمانية والديمقراطية في

---

(١٢) نواف بن عبد الرحمن القديمي، **الإسلاميون وربيع الثورات**، مرجع سابق، ص٤٧ ـ ٥٦.

(١٣) Nader Hasshemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, op.ct, pp.11-12.

(١٤) المصدر نفسه، ص١١.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢١ ـ ٢٢.

الغرب لم تأتيا كمنتج مكتمل بل نتيجة عملية تاريخية وفكرية طويلة؛ إذاً: ماذا نفعل تجاه المجتمعات العربية والمسلمة اليوم التي لا يزال الدين عاملاً مهماً وأساسياً في تكوين هويتها واتجاهات الرأي العام فيها؟!

مما يعزز قيمة هذا التساؤل وشرعيته أنّ العلمانية تتمتع في العالم الإسلامي بسمعة فقيرة، ناجمة عن التصاقها في أذهان المجتمع بإرث الحقبة الاستعمارية، وبالمغالطة الكبيرة التي وقعت في محاولة فرضها بالقوة من قبل النخب الحاكمة، بدلاً من صعودها من القاع إلى القمة، مما جعلها خارج الخيارات الثقافية للمجتمعات المسلمة(١٦).

إذاً، مجمل مقاربة الهاشمي يذهب باتجاه رهان مختلف تماماً عن رهان إقصاء الإسلاميين عن العملية السياسية، بل على النقيض من ذلك يلتقي مع فرضيات تطوير الإسلاميين لخطابهم وأفكارهم، وربما تكون الديمقراطية اليوم الفرصة السانحة لخوض غمار هذه التجربة، التي قد لا تصل إلى ما وصلت إليه الخبرة الأوروبية من التمييز بين المجالين الديني والسياسي، سواء عبر العلمانية السلبية ـ العلاقة المتصالحة مع الدين، أم الصلبة ـ العلاقة الحادة مع الدين(١٧)، إنّما يبقى هذا امتحاناً لم يتم خوضُه بعدُ مقارنةً بالرهان الأمني، الذي لم يؤدِّ خلال العقود الماضية إلّا إلى تقوية وتجذير خطاب الحركات الإسلامية والسلفية في المجتمعات العربية والمسلمة.

(١٦) المصدر نفسه، ص٢٠.

(١٧) انظر حول صور العلاقة بين الدين والدولة وأنواع الأنظمة العلمانية في العالم: أحمد ت. كورو، **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**، ترجمة ندى السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص٢٥ ـ ٧٣.

الفصل الخامس

أسئلة الهوية، الأزمة والتحوّل

مقدّمة

تعكس التجارب السلفية أنماطاً متعددة ومختلفة عموماً مما ينعكس على تعريف السلفي لهويته خصوصاً، وهي حالة هلامية، ليست منضبطة بتنظيمات هيراركية أو مؤسسية صارمة، كما هي الحال في أحزاب أو مؤسسات إسلامية أخرى؛ وتبدو الهوية السلفية مفتتة ومشرذمة بين التاريخ والواقع والمستقبل، إلّا أنّها في الوقت نفسه لا تخلو من معاني القيادة الأدبية، أو العلمية، أو حتى العملية من جهة، ومن سلطة تقليدية غير مباشرة ولا مرئية، وهي سلطة التاريخ و«المنهج» ـ الأيديولوجيا، والجماعة أو المجموعة أو بعبارةٍ أخرى «المجتمع السلفي»، الذي ينتمي إليه أولئك الأفراد.

قراءة التجارب السلفية لا تقف إذاً عند حدود هوية الأفراد الخاصة، بل تستدعي بصورة أساسية استنطاق علاقتهم بالجماعات أو المجموعات التي ينتمون إليها، وعلاقة هذه المجموعات بالمجتمع بصورة خاصة والأمة المتخيلة بصورة عامة، وهنا تبرز أهمية عدم الاكتفاء بالمنظور الأيديولوجي لدراسة الحالة السلفية، إذ من الضروري أن يتزاوج ذلك مع تحليل «سوسيولوجيا الهوية»، والتحليل «الثقافي»؛ إذ يقدّم لنا المنهجان تأطيراً وتفسيراً تكاملياً لتقمّص الأفراد للهوية السلفية عبر علاقتهم بالمجموعات والجماعات والبيئة الثقافية التي ينتمون إليها، وما تخلقه هذه العلاقة من أدوار تقوم على تصورات وتمثيلات وممارسات يتخذها هؤلاء الأفراد فتتأسس على ما يستدعيه انتماؤهم لهذه الجماعة أو المجموعة السلفية أو تلك.

ويفسّر لنا المنظور السوسيولوجي للهوية كذلك الأسباب التي تدفع فرداً

معيّناً ليكون سلفياً في إطار بحثه عن هويته الذاتية الاختيارية، في سياق حالة الأزمة أو الاختلال التي يمرّ بها المجتمع المحيط به، من خلال الانتقال والعبور من البنية التقليدية إلى البنية الحداثية، سواء كانت هذه الأزمة سياسية أم اقتصادية أو فكرية، أو كانت ناجمة عن المواجهة بين التقاليد التاريخية الموروثة أو الهويات التي تشكلت محلياً من جهة، أو تلك التي تشكلت تحت ضغوطات التحديث والعولمة من جهةٍ أخرى.

وسنستعين في هذا الفصل بعددٍ محدودٍ من الاستبيانات التي وزّعناها على مجموعات مختلفة من السلفيين في الأردن، فعلى الرغم من أنّنا نتحدث فقط عن ٣٣ استبياناً إلّا أنّها ستساعدنا على إلقاء مزيد من الضوء على هذه النماذج والتجارب، خصوصاً أنّ المجيبين على الاستبيانات توزّعوا بين الاتجاهات السلفية الثلاثة الرئيسة: التقليدية، والجهادية، والحركية.

يناقش هذا الفصل منظور الهويّة السلفية من خلال طرح جملة من الأسئلة الإشكالية ومن أهمها: لماذا أصبحت سلفياً؟ وكيف أصبحت سلفياً؟ وماذا يعني أنّني سلفي (سؤال الأنا)؟ وكيف أتعامل مع (مسألة الآخر)؟ وما يترتب عليها من نتائج في تمثيل هذه الهوية وتجسيدها وترجمتها، عبر تبيّن سمات الشخصية السلفية الأساس، وتحققها على أرض الواقع، سواء عبر شخصية الفرد أم المجموعة أو الجماعة السلفية، ولا نستخدم هنا مفهوم الجماعة بالمعنى التنظيمي الحديث بالضرورة، بل بالمعنى الاجتماعي التقليدي العام، الذي يدرس «المجتمع السلفي» وعلاقته بأفراده والمجتمع الأكبر المحيط به.

السلفية من منظور سوسيولوجيا الهوية

المنظور المنهجي الذي يغيب في دراسة واقع الحركات السلفية عن الباحثين والمتخصصين عموماً هو المنظور السوسيولوجي، وتحديداً في مجال دراسات الهوية، خصوصاً مساهمات علماء الاجتماع والنفس الاجتماعي ومقترب حقل الدراسات الثقافية في موضوع «الهويّات»، وما طوّروه من مفاهيم ومصطلحات لدراسة الهويات الاجتماعية، سواء بالاستفادة من علم النفس وتوسيع نظرياته نحو المجتمع والجماعات أم من

علم الأنثروبولوجيا[1].

مقاربات «سوسيولوجيا الهوية» هي الأكثر ملاءمة لدراسة الهوية السلفية[2]، أو بعبارةٍ أدقّ بحث السلفي عن هويته الثقافية والمجتمعية والسياسية: من أنا؟ من هو؟ لماذا أصبحتُ سلفياً؟ كيف صرتُ سلفياً؟ متى التزمت بذلك؟ ماذا يعني أنّني سلفي؟ كيف تطوّرت تجربتي مع السلفية؟ ما هي رؤيتي للذات والآخرين؟ من هي الجماعة التي أنتمي إليها؟ كيف أرتّب انتماءاتي الشخصية والفكرية والمجتمعية والثقافية والسياسية؟ هل التزامي بالسلفية هو الذي يحدّد معاييري الاجتماعية والسلوكية والسياسية أم العكس؟... إلخ.

يساعدنا منظور سوسيولوجيا الهوية أيضاً على إدراك طبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة أو المجتمع السلفي الذي ينتمي إليه، فالهوية تتكون من مجموعة من العوامل، التي تمنح الإنسان على الصعيدين الفردي والمجتمعي روابط من الشعور بالوجود والانتماء والمصير المشترك، وهو شعور يضمن استمرارية الجماعة، ويحمي كيانها، فحينما يختفي هذا الشعور تبدأ الجماعة في مواجهة مصير التفكك؛ فالمفهوم السوسيولوجي للهوية قائم على تعريف وتمثل الجماعات لنفسها وصيغ فهمها للروابط التي تقيمها مع غيرها، ولما تعتقده من طبيعة كينونتها؛ أي ما يمثل بالنسبة إليها ضرورة لوجودها، إذ لا تستمد الهوية كينونتها من ذاتها فقط، بل من المفارق لها أيضاً؛ أي مما ينفصل عنها وليس فقط مما يتصل بها، ومن ثم لا معنى لمطلب الهوية بمعزل عن التميز والاختلاف اللذين يمثلهما الآخر، إذ تلعب المسافة بين الأنا والآخر دوراً في وعي الهوية، سواء في انغلاقها أم انفتاحها؛ إذ لا

(١) لمزيد من التفصيل حول المنهجية الاجتماعية النقدية العابرة للاختصاصات، انظر: **البحث النقدي في العلوم الاجتماعية، مداخلات شرقية ـ غربية عابرة للاختصاصات**، تحرير: روجر هيكوك وآخرون، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية ـ جامعة بير زيت، ومعهد علم الإنسان ـ الأكاديمية النمساوية للعلوم، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص٧ ٥٧.

(٢) انظر حول تطور مفهوم الهوية وإشكالياته في الدراسات الاجتماعية: كاترين هالبيرن، مفهوم الهوية وإشكالياته، ترجمة الدكتور إلياس بلكا، **مجلة الكلمة**، ع ٤٦، شتاء ٢٠٠٥، ويمكن قراءة المقال على الرابط التالي:

<http://www.kalema.net/v1/?rpt=587&art>.

تتحقق للهوية توازناتُها من خلال الذات فقط، بل أيضاً من خلال الآخر[٣].

ثمة دائرة من المفاهيم والفرضيات التي تساعد على صوغ الأسئلة المتعلقة بالهوية السلفية في هذا المنظور عبر المؤشرات الإجرائية التالية:

أولاً ـ السلفية بوصفها «تأكيداً على الهوية» كآلية دفاع في مواجهة «العولمة» وتحدّي الحداثة وضغوطات العالم المعاصر، بما تمليه من قيم وثقافة وسلوكيات تقتحم المجتمعات التقليدية وتضعها في مواجهة أسئلة مربكة وقاسية. فالسلفية تندرج في إطار «النموذج التقليدي» حين تدرك الذات السلفية الآخر كـ «غريب»، على خلاف «النموذج الحديث» الذي ينظر للآخر كـ «مثيل»[٤]. وتكوِّن السلفية صورة عن الآخر، مشحونة بالدلالات والرموز والمعاني، وقبل ذلك تكوِّن صورة عن الذات تعتبر مرجعية يقاس بها الآخر.

وتبرز في هذا المجال مساهمات داريوش شايغان في استنطاقه للتساؤلات والإشكاليات التي تثيرها الحداثة والثقافة الغربية المهيمنة أمام المجتمعات التقليدية والمحلية، إذ فتح مساراً جديداً في تعيين الهوية القائمة على الدين، التي شكّلت المنطلق الايديولوجي للحركات الأصولية الإسلامية، فطرحت الهوية الإسلامية بوصفها الأساس الموحد والجامع لمجمل الأمم التي تدين بالإسلام.

ينطلق شايغان في مناقشته «معضلة الهوية» في البلدان الإسلامية من طبيعة العلاقة بالحداثة الغربية وكيفية التعاطي معها، فالنخب المسيطرة في البلدان الإسلامية رأت في الحداثة الغربية مجمل التقنيات الحديثة، فنقلتها إلى مجتمعاتها وأجرت تحديثاً وليس حداثة.

الهوية، بحسب شايغان، بمثابة «غطاء أيديولوجي ارتكاسي تعتمده المجتمعات الضعيفة في ظلّ التحوّلات الدولية، وذلك كبديل للحداثة الكونية،» وهي من ثَمَّ صورة مغلوطة للذات، فالرفض لقراءة الواقع

---

(٣) انظر: محمد الغيلاني، الهوية والاختلاف في قضايا الدين والمجتمع: الهوية هي الاختلاف، على الرابط:
<http://www.mominoun.com>.

(٤) باتريك سافيدان، **الدولة والتعدد الثقافي**، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص٢٤.

الاجتماعي يترجم لدى هذه المجتمعات برفض التجديد والتمترس عند العقليات القديمة، وبالهرب إلى استعادة العصر الذهبي للحضارة العربية والإسلامية في القرون الوسطى، والاكتفاء بما جرى إنتاجه في تلك الفترة في ميادين العلوم والفلسفة؛ فالفكر الرجعي، بحسب شايغان، يتميز بـ «عبادة البدايات»، التي تؤسس النظر إلى الحداثة بوصفها مؤامرة[٥].

ومن المقاربات المهمة كذلك قراءة كلود دوبار لماكس فيبر، إذ ينطلق من عملية الرصد الاجتماعي للتغيّرات المجتمعيّة كافة، متلمّساً فقدان الذات/الفرد المماثلات الماضية (الطبقة، الحزب الجماهيري، النقابة، . . .)، أي الشكل المجتمعي الذي بات ـ على حدّ تعبيره ـ قديماً ومجروحاً ومنكراً وضعيفاً، فلم يبقَ أمام هذه الذات سوى اللّجوء إلى الهوية «البدائية» الثقافية، «الأنا الاسمية»، وما يأتي من الروابط «الأولية» الأسرية، الجماعاتية. إذ يعتقد دوبار بأنه ليس للأزمة «الهوياتية» وما يرافقها من اكتئاب وانهيارات عصبية وحنين إلى الماضي، و«انطواء على الذات»، جذور نفسية تعود للطفولة المبكرة أو لتاريخ الشخص فحسب، بل لها أيضاً إطار اجتماعي وأسباب موضوعية في التاريخ الحديث، متمثّلة بخسارات مادية واضطرابات في العلاقات وبتغيير في الذاتية[٦].

وهذا المنظور ساعدنا على تقديم أحد تفسيرات بروز السلفية وصعودها وتبنّيها على صعيد الأفراد (الهويات الفردية)، فالجماعات (الهويات الاجتماعية).

ثانياً ـ مفهوم «أزمة الهوية»، كأحد أدوات ـ فرضيات تفسير صعود الاتجاه السلفي في العالم العربي اليوم، أي أنّ السلفية بمثابة شعور بالتهديد للهوية الدينية أو الثقافية، أو هي ردّ فعل على «مرحلة صعبة» تمر بها مجتمعات أو أفراد معينون، وتمثّل في المحصلة «تصدّعاً» في التوازن بين مكونات متباينة، سواء كان هذا التصدع ناجماً عن أسباب اقتصادية أم

---

(٥) داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٥ ـ ٣١.

(٦) كلود دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٧٦ ـ ٧٨.

مجتمعية أو سياسية، أو حتى عسكرية، كما يعرّفها كلود دوبار[٧].

ثالثاً - ترسيم العلاقة بين الفرد السلفي والجماعة أو المجموعة السلفية التي ينتمي إليها، بوصفها «الجماعة المرجعية» أو الوحدة الاجتماعية المصغرة، وتفاعله معها والدور الذي يقوم به ضمن هذا النسق الاجتماعي، وتفاعل الأفراد السلفيين، الذين يشكلون الجماعات والمجموعات السلفية مع المجتمع الذي يحيط بهم، وملاحظة كيف تؤثّر الجماعة السلفية، بما تحدده من مفاهيم وأفكار وقيم، في أدوار أفرادها وسلوكهم تجاه بقية الأفراد والمجتمع وموقفهم من الدولة والسلطة. وقد استفدنا في هذا الجزء من مساهمات المقاربة «التفاعلية الرمزية» (Symbolic Interactionism)، ومدرسة شيكاغو تحديداً، ومساهمات أبرز علمائها، مثل جورج هربرت ميد، وإيرفين جوفمان وبيتر برجور وهربرت بلومر[٨].

طوّرت هذه المقاربة فرضياتٍ رئيسةً حول مفهوم الهوية في محاولة تفسير الفعل الاجتماعي، ضمن الأنساق الاجتماعية، عبر استدعاء مفاهيم: التفاعل الرمزي (عبر اللغة، والمعاني، والصور الاجتماعية)، والدور، والجماعة المرجعية، وتأثير السنين الأولى من حياة الإنسان في تطوره ومراحله المختلفة، وتعتمد هذه المقاربة بصورة رئيسة على الملاحظة والاتصال المباشر بـ «المبحوثين»[٩].

أحد المفاهيم البارزة في الدراسة يتمثّل في التفاعل الرمزي، وما يعنينا هنا هو ما طوّره بعض علماء الاجتماع على هذا المفهوم من خلال إدخال «الصور الانطباعية» لدى الفرد تجاه الجماعة والمجتمع، أي تأويل الفعل الاجتماعي لدى الأفراد وفق «تصوّرهم» لعلاقتهم بالسياق السلفي والمجتمعي

---

(٧) كلود دوبار، **أزمة الهويات**، مرجع سابق، ص٢٨ ـ ٣٢.

(٨) انظر: إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، مرجع سابق، ص١٢٩ ـ ١٤٧.

(٩) انظر حول مقولات المدرسة التفاعلية الرمزية، إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، ع٢٤٤، نيسان/أبريل ١٩٩٩، ص١٢٩ ـ ١٤٧، وانظر كذلك: كاترين هاليبرن، **مفهوم الهوية وإشكالياته**، مرجع سابق.

المعني[١٠]، فلا نكتفي بتوصيف السلوك السلفي، بل نسعى إلى ما وراء ذلك؛ كيف يؤول السلفي هذا السلوك تجاه جماعته والمجتمع بصورة عامة من خلال روايته الذاتية.

تساعدنا هذه المقاربة على صوغ فرضيات تتمثل في:

ـ أنّ الفرد السلفي يبني دوره وسلوكه الاجتماعي تجاه الآخرين: العائلة، المجتمع، القوى السياسية والمجتمعية الأخرى، وفقاً لما يمليه عليه انتماؤه، في أغلب الأحيان، لمجموعة أو جماعة أو حركة سلفية، فهو يقوم بما «يتصوّر» أنّه مطالب به من خلال هذه الجماعة، أو ما تتوقعه الجماعة منه، ويؤول سلوكه وموقفه من الأشياء والأشخاص والآخرين، ويبني روايته وفقاً لهذا الالتزام.

ـ أنّ التزام السلفي بهذا المنهج في مرحلة مبكّرة أكثر تأثيراً وتماسكاً من تأثره به في مرحلة متأخرة من عمره.

أهمية الملاحظة واللقاء المباشر والمعاينة في استنطاق الهوية السلفية، وهو ما قامت به هذه الدراسة عملياً من خلال الاعتماد بدرجة رئيسة على المقابلات المباشرة.

رابعاً ـ المقارنة بين الهوية السلفية، التي يمكن استنطاقها من الفصول التالية، وما تقوم عليه الهويات الحديثة الأخرى، من قيم ثقافية واجتماعية وسياسية، وقد استفدنا من مساهمات عالم الاجتماع الكندي، أريك تايلور، في تحديده لسمات الهوية الغربية الحديثة، التي تقوم على ثلاثة أسس رئيسة: اكتشاف أو ابتكار السريرة الداخلية، علمنة المجتمع، تنمية الحياة العادية[١١]، ومعه مساهمات صموئيل هانتنجتون في تصميمه لمستويات الهوية بسمات شخصية، وسياسية، واقتصادية واجتماعية وثقافية وإقليمية، إذ تضع لنا إطاراً يرسّم أبعاد الهوية المختلفة، ويسمح لنا بالتمييز بين العوامل المختلفة المؤثرة في تحديد الهويات السلفية[١٢].

---

(١٠) انظر: غنى ناصر حسين القريشي، **المداخل النظرية لعلم الاجتماع**، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١١، ص٤٠٣ ـ ٤٣٩.

(١١) انظر: كاترين هالبيرن، **مفهوم الهوية وإشكالياته**، مرجع سابق.

(١٢) المرجع نفسه. وانظر كذلك: صموئيل ب. هنتنغتون، **من نحن ـ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، ترجمة حسام الدين خضور، دار الحصاد، دمشق، ط١، ٢٠٠٥، ص٣.

خامساً ـ تحديد سمات الهوية السلفية، فيما إذا كانت أقرب إلى الانفتاح أم الانغلاق، الحوار والاعتراف بالآخر أم الإقصاء، وفي مدى تبنّي قيم التسامح الديني والمرونة في التعامل مع الخلافات الدينية والعقائدية أم العكس؛ واستفدنا هنا من مساهمات علماء الاجتماع في موضوع سياسات الهوية بين الاعتراف والانفتاح أو الانغلاق والإقصاء وتفريخ العنف والكراهية، وفي هذا المجال تبرز مساهمة أمارتيا صن[(١٣)].

ويساهم تشارلز تايلور أيضاً في تفسيره لظاهرة انبعاث الهويات الثقافية عالمياً، إذ يُشدِّدُ على فكرة الحاجة إلى سياسة الاعتراف، التي تعتني بقضية الهوية والتباين الثقافي، وهو أول من تطرق إلى مفهوم «سياسة الاعتراف العام».

وتقوم فكرة «الحاجة الإنسانية إلى الاعتراف» على أنَّ هوياتنا يتم تشكيلها إلى حدٍ ما بالاعتراف أو بعدم الاعتراف، وغالباً ما تتشكل بفعل سوء اعتراف الآخرين. لذلك فإنَّ شخصاً أو جماعةً ما ستعاني من ضررٍ حقيقي وتشويهٍ خطير إذا ما كوّن المجتمع المحيط بهم صورة مُختَزِلة، أو مُهينة عنهم ونَقَلها إليهم في الوقت نفسه[(١٤)].

ـ ١ ـ
هوية موحّدة أم هويّات متعددة؟

قبل البدء بالحديث عن «الهوية السلفية» من باب أولى أن نطرح السؤال الأكثر أهمية؛ هل هنالك فعلاً هويّة سلفية واحدة أم هويّات ذريّة متعدّدة تعكس حالة «الأزمة» في هذه الهوية أكثر مما تجسّد ملامح عامة يتفق عليها السلفيون؟

إذا حاولنا الإجابة عن السؤال السابق من خلال النماذج السابقة، وعبر

---

(١٣) أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع٣٥٢، ٢٠٠٨، ص١٧ ـ ٥٣.

(١٤) انظر: د. حسام الدين علي مجيد، انبعاث ظاهرة الهويات: قراءة في منظور المفكّر الكندي تشارلز تايلور، على الرابط:
<http://www.sotakhr.com/2006/index.php?id = 18620>.

الخطاب الأيديولوجي للسلفية، وبالاستناد إلى ما بين أيدينا من استبيانات في تحديد السمات العامة المشتركة بين الجميع، أو لنقل بين الأغلبية العظمى من الاتجاهات السلفية في المجتمع الأردني، سوف نجد أنّنا نتحدث عموماً عن «دور فاعل» للدين في تكوين هذه الهوية وتحديد توجهاتها، فالسلفي هو شخص يؤمن بأنّ للدين دوراً حاسماً في تحديد تصوّرات الأفراد اللاهوتية والأيديولوجية، وضبط سلوكياتهم وممارساتهم الاجتماعية، كما أنه يتحكم في اختياراتهم الأخلاقية والقيمية، لكن هذا المعلم ربما تشترك فيه «الهوية السلفية» نسبياً مع الهويات الإسلامية الأخرى، مثل جماعة الإخوان المسلمين، وجماعة التبليغ وغيرها من الجماعات الإسلامية، وإذا كانت الحال كذلك، فبماذا تتميّز الهوية السلفية عن غيرها؟

إذا تجاوزنا التجارب السابقة وحاولنا استنطاق معالم الهوية ـ الشخصية السلفية عبر الاستبيانات المتوفرة لدينا، فما هي القضايا التي شكّلت إجماعاً أو شبه إجماع بين السلفيين من خلال الإجابة على أسئلة الاستبيان المتعددة؟

على صعيد التجنيد والتأثّر، وبغضّ الطرف عن الاتجاه السلفي، هنالك دور محوري في أغلب الحالات لمجتمع المسجد وأبناء الحيّ، وبعض الشيوخ السلفيين، إذ أحال كثيرٌ من السلفيين إلى هذه العوامل حول الطريقة التي تعرّفوا بها على الدعوة السلفية ضمن كل اتجاه.

أمّا على صعيد التطوّر والانخراط في العلاقة مع الاتجاه السلفي؛ فيختلف ترتيب الأولويات بين هؤلاء الأفراد، فنجد دوراً حيوياً للمشايخ السلفيين لدى التقليديين في تعزيز علاقتهم بالتيار عبر طلب العلم الشرعي، ومن خلال رحلات الحجّ والعمرة ومتابعة القنوات التلفزيونية الدينية، بينما لدى الحركيين تساهم المخيمات الصيفية ومراكز القرآن بدور حيوي، إضافة إلى المشايخ والأشرطة الدينية والبرامج التلفزيونية، أمّا الجهاديون، فإضافة إلى الجامع والحيّ ودور الشيوخ، ونظراً للبعد الأمني، فإنّ «اللقاءات المنزلية» تأخذ دوراً أساسياً في تأطير علاقة الفرد بالتيار، وهناك دور بارز لأهمية الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي الحديثة.

على صعيد التنظير السياسي نجد التشاكل والاقتراب بين أغلب المجيبين عند تعريف الدولة الإسلامية، إذ يتوافقون على أنّها الدولة التي تُحكم

بالشريعة الإسلامية في مختلف مجالات الحياة، إلّا أنّ بعض الحركيين يضيفون إليها الالتزام بمعايير العدالة والنزاهة، أما الجهاديون فيضيفون إلى ذلك بأنّها الدولة التي تعلن الجهاد أو النفير في سبيل الله، ولا نجد حضوراً لدى جميع الحالات المدروسة لمصطلح الديمقراطية والحريات العامة، مثلاً في تعريف مفهوم الدولة الإسلامية!

ينقسم السلفيون كما هو متوقَّع، انعكاساً للاختلافات الأيديولوجية، حول الموقف من السياسة والعمل الحزبي والديمقراطية والتعددية وحقوق الأقليات. فبينما يتجه التقليديون والجهاديون، عموماً وغالباً، إلى رفض العمل السياسي بصيغته الراهنة، ورفض الأحزاب السياسية القائمة، ومن بينها الإسلامية، ورفض الديمقراطية، وتحديد حقوق الأقليات، بما لا يصل إلى المواقع العليا في الدولة، فإنّ الحركيين منقسمون تجاه الديمقراطية والحزبية والعمل السياسي، مع وجود أفضلية للقبول المشروط بتلك المفاهيم والإجراءات.

على صعيد البرنامج الاجتماعي تتفق الأغلبية العظمى من السلفيين على عدم جواز الاختلاط بين الرجل والمرأة في المدارس والجامعات وأماكن العمل، وإن كانت هنالك أقلية محدودة ترى جواز بعض ذلك بشروط.

لا يستمع السلفيون إلى الغناء والموسيقى، فيكاد يكون هنالك إجماع على تحريمهما، فيما تجيزهما نسبة محدودة جداً (٣ من ٣٣) بشروط، وتقف الأغلبية السلفية مع تحريم لعبة الشدّة وكرة القدم والشطرنج، بينما تقف أقلية معتبرة مع قبول كرة القدم، وبدرجة أقل منها الشطرنج بشروط.

السلفي يرى بأنّ إطلاق اللحية للرجال واجب، فيما يرى البعض أنّه سنّة، ويتفق السلفيون بوجوب اللباس الشرعي للمرأة، لكنهم ينقسمون بين من يرى وجوب تغطية الوجه مع اليدين والكفين، ومن يرى أنّ ذلك ليس واجباً، وهو انقسام مرتبط أيضاً باختلاف الفتوى بين الشيوخ السلفيين أنفسهم.

علاقة السلفيين بالتلفزيون ليست وطيدة، فهي محدّدة في نطاق معيّن عموماً، إذ يُجمع المستجيبون على عدم مشاهدة الأفلام والمسلسلات، وينقسمون بين من يشاهد الأخبار والبرامج العلمية، ومن لا يهتم بذلك،

ومن لا يشاهد إلّا البرامج الدينية. فيما نجد نسبةً كبيرةً منهم، خصوصاً التقليديين، تتابع القنوات الدينية السلفية، مثل قناة الأثر، ووصال، والبصيرة، والناس، والرحمة، والرسالة، والمجد، وفور شباب، وشذى الحرية، والروضة. وتتابع نسبة جيدة من السلفيين القنوات الإخبارية، مثل الجزيرة، والجزيرة مباشر، والعربية، والبي بي سي، ونسبة محدودة القنوات العلمية، مثل ناشيونال جيوغرافيك، والجزيرة الوثائقية، وبعضهم يتابع البرامج الحوارية السياسية على القنوات المحلية.

في علاقة المسلمين بالمسيحيين يُجمع السلفيون على عدم جواز المشاركة في احتفالات المسيحيين الدينية، ويختلفون في الموقف من الصداقة والعلاقات السياسية والمشاركة الاجتماعية، مثل الأفراح والأحزان.

أمّا مواقف السلفيين من البرنامج السياسي فتبدو أكثر تبايناً؛ إذ يختلفون تجاه العديد من القضايا، مثل تطبيق الشريعة الإسلامية، فالجهاديون يرون التطبيق الكامل الفوري لها، أما التقليديون والحركيون فمنقسمون بين التطبيق على المدى القريب أو البعيد، ويختلف السلفيون حول إمكانية تطبيق الحدود الشرعية وإقامتها (مثل قطع الأيدي والجَلْد والرجم) اليوم، وعلى إجراء الانتخابات البرلمانية والرئاسية والبلدية؛ لكنهم في المقابل يكادون يجمعون على إلزام الدولة الإسلامية للمرأة المسلمة باللباس الشرعي، وعلى إقامة المصارف الإسلامية بديلاً عن البنوك «الربوية».

يكاد يُجمع السلفيون على أنّ الحرب في سورية هي حرب عقائدية، لكنهم يختلفون في الموقف من قضية مشاركة الشباب السلفي الأردني، الذي يغادر إلى القتال هناك، فترى أغلبية السلفيين أنّ مآل الثورات الحالية هي أنظمة إسلامية في نهاية الأمر، وينقسمون في الموقف تجاه انخراط السلفيين المصريين في العمل الحزبي والسياسي هناك، وفي الموقف من المظاهرات والمسيرات والعمل السياسي والاحتجاجات والإعلام بوصفها أدوات ووسائل تغيير.

يختلف السلفيون كذلك في الموقف من التسوية السلمية، إذ يقترب أغلب الحركيين والجهاديين من رفض هذه التسوية، فيما ينقسم التقليديون بين القبول بها ورفضها. ويختلف السلفيون تجاه تقييم تجربة جماعة الإخوان

المسلمين في الحكم، إذ ترى الأغلبية أنّها فاشلة، بينما ترى الأقلية أنّها حققت نتائج إيجابية.

تبدو نتائج هذه الاستبيانات متوقعة ومنطقية في ضوء قراءة الخطابات الأيديولوجية للسلفيين، عموماً والاتجاهات السلفية المتعددة بصورة خاصة، وتعزّز هذه النتيجة النماذج التي تعرّفنا عليها في هذه الدراسة، إلّا أنّ ذلك يُعيدُنا إلى السؤال الذي بدأنا به هذا الجزء الأخير من الدراسة، فيما إذا كانت هذه القواسم المشتركة تضع أسساً لمعالم هوية سلفية عامة أم أنّها أقلّ من ذلك؟

دعونا نحاول أن نجسّد هذه «المشتركات» في شخصية واحدة، ونتعرّف عليها أكثر؛ إذا ابتعدنا عن المجال السياسي، الذي يمثّل بؤرة الاختلاف الجوهرية بين هذه الاتجاهات، ونظرنا إلى الشخصية السلفية من الزاوية الدينية والمجتمعية، فماذا سنجد أمامنا؟

سنجد أنّ مفتاح هذه الشخصية هو الاهتمام الكبير بمفهوم الالتزام الديني مقارنةً بالتيارات الأخرى؛ فالسلفي هو شخص متديّن ملتزم، طقوسي، وفي الأغلب يهتم بالمظاهر الدينية الظاهرة أو الشكلية، أو ما يسميه بعض علماء الاجتماع «السمات الظاهرية»، في حين يمكن أن تأخذ هذه الالتزامات الفردية، الشخصية، لدى أبناء الجماعات أو الأحزاب الإسلامية الأخرى درجةً أقل من الاهتمام، في مقابل الاهتمام بالعمل السياسي أو الحزبي أو التنظيمي، أي يمكن التغاضي قليلاً عنها إلى درجة معينة، فيما تأخذ عند السلفيين درجة عُليا من الاهتمام والأهمية.

لاحظنا هذا الاهتمام بالجانب الطقوسي والتعبدي وبالعلم الشرعي عبر التجارب السابقة، إذ كان السبب الذي دفع بأعداد منهم إلى المسار السلفي هو البحث عن «النقاء الديني» غير المتلبّس بالجانب الحزبي أو السياسي، الذي يرون أنّه يَسِمُ تجارب إسلاميةً أخرى.

السمة الثانية تتمثّل في أنّ السلفي يمنح النصوص الدينية والفتاوى الشرعية درجة كبيرة من الأهمية مقارنةً بالتيارات الإسلامية الأخرى، والمقصود بالنصوص هنا القرآن الكريم والسنّة النبوية، التي تأخذ جانباً كبيراً من الأهميّة لدى السلفيين، سواء في الالتزام الشكلي ـ الظاهري بها، عبر

الهيئة والمظهر والسلوك، أم حتى في تحقيق كتب الموروثات (الأحاديث) السنيّة وتمييز الصحيح من الضعيف فيها، وهي قضية تتفاوت بين السلفيين والاتجاهات السلفية، وتبدو أكثر وضوحاً وتجلياً في السلفية التقليدية، ثم الحركية، وأخيراً الجهادية.

تحتكم الهوية السلفية عموماً إلى قيم رئيسةٍ تحكم الهوية السلفية العامة، تتمثّل بتطبيق الشريعة الإسلامية (معَ الاختلاف في فهم وإدراك كيفية تطبيقها)؛ فالسلفيون، وإن اختلفوا في الموقف من الحكام والسياسيين، وفي ترسيم منهج التغيير أو الإصلاح المطلوب، وفي الموقف من العمل السياسي أو العسكري، فهم مجمعون على تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية.

الشخصية السلفية عموماً تربط نفسها بالتراث والخبرة الإسلامية، وذلك عبر تمثّل دور الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة في مواجهة العقائد والفرق والتصوّرات الأخرى، القديم منها والجديد، الإسلامي وغير الإسلامي، فإن أراد السلفي التعريف بهويته ومنهجه عاد بك مباشرةً إلى عصر الصحابة والتابعين، وإلى الفقهاء والعلماء المسلمين السابقين، ثم اللاحقين الذين يمثّلون برأيه هذا المنهج، فثمّة حضور بارز لأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية، وفي المقابل فإن حضور من يختلفون مع هذا المنهج إمّا محدود أو سلبي، مثل علماء الكلام والفلاسفة المسلمين، كابن رشد والغزالي وابن سينا والمعتزلة والخوارج والشيعة وغيرهم، فهم إمّا مغيّبون أو خصوم ومخطئون في التصوّر السلفي للهوية الذاتية.

حسناً، إذا كانت هذه هي المعالم العامة التي تميّز عموماً الهوية السلفية المشتركة، فما هي مصادر التوتّر وعدم الاتفاق بين السلفيين؟ وكيف يمكن أن تتجسّد هذه المساحة في الشخصية السلفية التي نتعامل معها؟

نجد أنّ الشخصية السلفية مرتبكة عموماً وبدرجة رئيسة في التعامل مع التنظير السياسي، أولاً، والواقع الراهن، ثانياً؛ فهذه الشخصية تبدو غير محدّدة فيما يخص الدولة الإسلامية، التي تنشد التعامل معها، فهي غير واضحة تماماً بخصوص الموقف من تطبيق الشريعة الإسلامية مرّة واحدة، أو بالتدرّج على المدى القريب أو البعيد، وفي الموقف من «إقامة الحدود».

يبرز الارتباك بصورة أكثر وضوحاً في الموقف من الانتخابات وقضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان والديمقراطية، والموقف من العمل السياسي والأحزاب والتعددية السياسية والدينية، فهنالك من يرفض الديمقراطية بصورة مطلقة، ومن يقبل بها من باب «أقل الضررين»، ومن يراها أفضل الموجود؛ وكذلك الحال مع العمل السياسي، فهنالك من يؤيّد انخراط السلفيين في التجربة السياسية المصرية، لكنّ الحماس يبدو أقل للحالة الأردنية، وهكذا سنجد أنّ الشأن السلفي يُضعف كثيراً من وحدة الشخصية السلفية العامة واتساقها.

الشخصية السلفية العامة مرتبكة أيضاً في ترسيم أولوياتها الأساسية، فبينما نجد أنّ التقليديين يمنحون «العلم الشرعي» أهمية كبرى، ويراهنون على دوره في عملية التغيير، ويشكّل السلّم الرئيس في تحديد المواقع والأدوار في بنية هذه الاتجاه، نجد أنّ الحركي يضيف إليه العمل الدعوي والتنظيمي والمؤسسي، أمّا الجهادي فيعطي قضيتَي الحاكمية والجهاد أهمية كبيرة، وتمثّل تجربتا السجن والنفير (القتال في الساحات المتاحة) السُلّمَ الرئيس في تحديد المواقع والأدوار في هذا التيار أو المجتمع المصغّر.

* * *

ماذا لو انتقلنا إلى المستوى الجزئي أو الهويات السلفية الفرعية؟ هل سنجد أنفسنا مع هويّات أكثر اتساقاً وانسجاماً؟ أي لو صغنا السؤال بعبارة أخرى: هل الهويات التقليدية، والجهادية والحركية أكثر وضوحاً وتماسكاً من الهوية السلفية العامة؟

لو بدأنا بالشخصية السلفية التقليدية على صعيد الأفراد والمجموع سنجد إضافة إلى ما ذكرناه من السمات العامة أنّها تأخذ موقفاً سلبياً من العمل السياسي، إذ يحظى الشيوخ بسلطة علمية ومعنوية، يليهم في الدرجة التالية طلاب العلم الشرعي، ثم المبتدئون، وأخيراً المريدون.

تتسّم الشخصية السلفية التقليدية نسبياً بالبساطة والحسم؛ فهي تعطي النصوص الشرعية مرتبة عليا، وكذلك الفتاوى التي تصدر عن المشيخة السلفية، وموقف هذه الشخصية محسوم من الديمقراطية والعمل الحزبي والسياسي، وتضع العقل في مرتبة ثانوية في الأمور الشائكة، فالاختلاف حتى حول النصوص النبوية ليس في مطابقتها للعقل والزمن، بل في علم

«الجرح والتعديل»، أي الأسانيد والرواة، وهو علم يقوم على الحفظ لا التحليل والتفكير والإبداع.

الشخصية السلفية التقليدية قد تكون مبدعة في مجالات مختلفة من الحياة، لكنّها على الصعيد الديني والمجتمعي هي شخصية «محافظة تنفيذية»، أي أنّها ليست مسكونة بالأسئلة الفلسفية في العلاقة بين الدين والمجتمع والحداثة والعولمة والعقل والنقل، وفي فكّ الاشتباك فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدين والدولة والعلمانية والإسلام، فمثل هذه الأسئلة تكاد تكون شبه مغيّبة لدى المجتمع السلفي التقليدي، الذي يقع جوهر اهتمامه وأولوياته في العلم الشرعي، ونشر العقائد السلفية، من دون الدخول في صراع سياسي مع السلطات، ولا في نقاش فكري معمّق حول الأسئلة الفلسفية السابقة في المنتديات الثقافية والفكرية!

أمّا عن الشخصية السلفية الجهادية فهي شخصية حدّية في خطابها ومواقفها السياسية وسلوكها الاجتماعي، تنظر إلى الدين من منظور شبه مطلق، تجمع ما بين الاهتمام بالالتزام الديني الذاتي الصارم وبين المواجهة مع ما تعتبره انحرافات في المجتمع من جهة، ومع النظام والدوائر الأمنية من جهةٍ أخرى، وتجد نفسها دوماً في حالة صدام مع البيئة المحيطة، فهي في صدام مع المحيط الاجتماعي، غير الملتزم بالرؤية الجهادية، وصدام مع الأنظمة العربية، وصدام مع الولايات المتحدة الأمريكية والغرب، وصدام مع إيران والشيعة والمشروع الصفوي!

نظراً لهذا التباين بين التيار الجهادي والمجتمع المحيط، فإنّ المجتمع المصغر (الجهادي) حريص دوماً على التظافر الداخلي، وإقامة علاقات وطيدة بين أفراده وأتباعه، وعلى التعاون والمشاركة الداخلية الكبيرة، فلا تجد مناسبة اجتماعية لأحد أفراد التيار إلّا وهنالك حضور واسع لأبناء التيار وأفراده، كما هي الحال في الأفراح والأتراح، أو حتى فيما يُسمى بـ «عرس الشهيد»، لمن يقتلون في الخارج، مثل العراق وسورية سابقاً.

وما دامت القيمة الكبرى والأولية لدى أفراد هذا التيار هي الجهاد نجد أنّ عيون كثيرٍ من أبنائه تتجه صوب الساحات المفتوحة في تلك المناطق، فهي التي تستجيب لتشكّلهم الأيديولوجي والنفسي، وتمثّل البيئة المناسبة التي

يبحث عنها أبناء التيار، وهذا البُعد النفسي والأيديولوجي هو السبب الذي يقف وراء سفر المئات من أبنائه في الأردن إلى الساحات المختلفة، وتحديداً السورية اليوم.

في المقابل، نجد أنّ الشخصية الحركية هي الأقل وضوحاً والأكثر ارتباكاً وقلقاً بين النماذج السلفية المختلفة، فهي مرتبكة أكثر تجاه التنظير السياسي والموقف من الديمقراطية والعمل السياسي والحزبي، وتجاه مفهوم الدولة الإسلامية، وتجاه الموقف من الحكومات العربية الراهنة، ومن تحديد وسائل التغيير والعمل ومنهج الإصلاح، وفي الموقف من التيارات الإسلامية الأخرى، مثل التقليديين والجهاديين، وفي مدى الانفتاح على الفكر الغربي والحداثة والعالم والعولمة والثقافات الأخرى.

لاحظنا كيف أنّ هذا الارتباك والتوتر في الشخصية الحركية ظهر بوضوح على هوية جمعية الكتاب والسنة، التي أسّست في العام ١٩٩٣ لتعبّر عن هذا التيار وأفكاره، ولاحظنا كيف أنّ التحول من أوساط هذا التيار باتجاه الجهاديين والتقليديين، وحتى إلى الخارج تماماً، هو ظاهرة كبيرة، تبدو أكثر بروزاً من التيارات الأخرى.

ـ ٢ ـ
السلفيون والأزمة أو «أزمة الهوية السلفية»

يحيل كثيرٌ من السلفيين، سواء في النماذج السابقة أم في الاستبيانات، الأسباب التي دفعتهم نحو السلفية إلى عوامل مباشرة، مثل «النقاء الديني»، أي عدم التلبس بأهداف سياسية أو حزبية، ولاهتمام السلفية بتنقيح الدين وبالعلم الشرعي، الذي يقدّم الدين كما هو، كما جاء عن الرسول الكريم، (ﷺ)، وصحابته، أي «إسلام» أو «هويّة البدايات» التي لم تختلط بما غُيّر وبُدّل من هذه المفاهيم وأخرج الدين عن السكّة الأولى إلى طرق فرعية وأخرى خاطئة.

هذا «الجواب السلفي» يستبطن سبباً آخر غير مباشر، يمثّل مفتاحاً أساسياً في فهم الهوية السلفية، ويفسّر أسباب صعودها وانتشارها خلال العقود الماضية، سواء في الأردن أم في الدول العربية الأخرى، ويتمثّل في

جوهره بتحدّي الحداثة والتغريب والوافد من الخارج، الذي أصبح جزءاً من الداخل، ولاحقاً تحدّي العولمة، أو الأزمة التي تمرّ بها المجتمعات العربية والإسلامية، مما عزّز الشعور لدى شريحة واسعة من المجتمعات المحلية بأنّ هويتها الدينية وثقافتها أو موروثها وقيمها مهدّدة بهذا التحدي أو الخطر والتهديد الجديد، فيكون الردّ عليه بالتمسّك بالهوية الدينية، وتأتي السلفية بوصفها تعبيراً عن أقصى اليمين في حماية هذه الهوية وحفظها من تلك الأخطار الواقعية أو المتخيّلة لدى هذه المجتمعات!

تحدّي التغريب والحداثة وخطره يأخذ لدى التيار السلفي أبعاداً متعددة، **أولاً**: سياسية عبر أيديولوجيات وثقافات سياسية مغايرة للإسلامية المحلية، ومذاهب فكرية، مثل العلمانية والديمقراطية والليبرالية والشيوعية والرأسمالية وغيرها، **وثانياً**: اجتماعية عبر العادات والقيم الغربية والأفكار والتقنيات والأنماط السلوكية الجديدة المرتبطة بها، والتي تتعارض مع الشريعة الإسلامية أو ما تعتبره التيارات الدينية بمثابة هجوم على الهوية الاجتماعية الدينية، **وثالثاً**: اقتصادية، مثل البنوك والاستثمارات التي تتناقض مع الشريعة الإسلامية، **ورابعاً**: تعليمية، **وخامساً**: إعلامية. . . وهكذا دواليك!

ينجرف الموقف السلفي نحو ترسيم العلاقة بين الأنا والآخر في حدود الشعور بتهديد كبير لـ «هوية الذات»، أو بعبارةٍ أخرى التصدي لمهمة «الدفاع عن الذات» في مواجهة تلك الأخطار المنتشرة، التي أصابت المجتمعات العربية والمسلمة في ثقافتها وقيمها، وكأنّ السلفية تعيش معاناة «جرح الهوية النرجسي»!

تتباين درجة الاستجابات السلفية السلبية أو المتخوّفة من تحدّي الحداثة والتغريب والعولمة بين من يعتبرها تحدياً ومن يراها تهديداً، وبين من يحاول التكيّف السريع بأقل قدر من الخسائر ومن يتصلّب في الانطواء على الذات في مواجهة العواصف المعاصرة؛ لكن ما يجمع هذه الاستجابات جميعاً هو النظر إلى «الآخر» (ثقافياً، سياسياً، فكرياً، . . .) بوصفه عدواً أو خصماً أو تهديداً، لا بوصفه مثيلاً أو تنوعاً جديداً يمكن أن يثري الذات ويضيف إليها قيماً وأبعاداً أخرى، أي أنّ السلفية ـ على الرغم من تباين تلك الاستجابات ـ بمثابة «آلية دفاعية»، تتجه نحو الداخل لا إلى الخارج عموماً.

يزداد نفوذ تلك التحديات والتهديدات في الضغط على الاستجابة السلفية عبر عامل القوة الذي يتحلّى به الآخر، فيأخذ طابع الهيمنة والسطوة والقوة الصلبة والناعمة في كثير من الأحيان في مواجهة حالة من الضعف الذي تعانيه المجتمعات العربية والمسلمة، وهو ما يحيلنا إلى تعريف داريوش شايغان، الذي تحدّثنا عنه في مقدمة الدراسة (في المنظور المنهجي)، عندما وصف الهوية بأنّها بمثابة «غطاء أيديولوجي ارتكاسي تعتمده المجتمعات الضعيفة في ظل التحولات الدولية»، فالسلفية هي البديل للحداثة الكونية، لكنّها، كما يرى شايغان نفسه، هي «صورة مغلوطة للذات»؛ لماذا؟ لأنّ رفض قراءة التحولات الاجتماعية والتغيرات الكبيرة التي تحدث وعدم تقدير عامل الزمن وما يحدثه من تغييرات هائلة في مسار المجتمعات وثقافاتها وقيمها يعكس حالة ضعف وعجز وهروب إلى الأمام عبر محاولة استعادة «العصر الذهبي» للحضارات الإسلامية في القرون الوسطى، إلى البدايات، والاكتفاء بها بالاتكاء على «أوهام» المثالية والأفضلية، والحنين بدلاً من مواجهة التحديات بأدوات فاعلة تدرك عناصر التحول والتغيير، وذلك ربما ما يسميّه شايغان بـ «عبادة البدايات»، التي تؤسس النظر إلى الحداثة بوصفها مؤامرة[(١٥)].

يتعزّز ذلك الشعور بتهديد الهوية مع حالة «الأزمة»، أيّاً كانت تعبيراتها، على صعيد المجتمعات والأفراد، سواء في مواجهة حالة الهزيمة العسكرية أم في ظروف اقتصادية وسياسية ونفسية صعبة؛ وقد نجد مثل هذا التفسير على الصعيد التاريخي في مرحلة ما بعد حرب الـ ٦٧، وصعود الاتجاه الإسلامي الإحيائي، لملء الفراغ الذي أحدثته هزيمة الأيديولوجيا القومية في تحقيق أهدافها ووعودها للجماهير العربية.

صحيح أنّ الصعود السلفي لم يكن متحرّراً من عامل المال والدعم الكبير الذي قدمته السعودية تحديداً لنشر الدعوة السلفية ومؤسساتها ونشاطاتها في مختلف أرجاء المعمورة وفي العالم العربي بصورةٍ خاصة، إلّا أنّ هذا الدعم جاء كعامل مساند وداعم، ولم يكن ليُحدث ذلك التأثير والمفعول الكبير لو أنّ التربة لم تكن مناسبة والأجواء لم تكن مهيأة لنمو هذه الحالة بهذه الصورة الملحوظة.

---

(١٥) داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، مرجع سابق، ص٥ ـ ٣١.

خلال العقود الماضية نشأت وصعدت الأجيال العربية على وقع سلسلة من الهزائم العسكرية والانتكاسات النفسية الجماعية، منذ النكبة الفلسطينية عام ١٩٤٨، ونكسة العام ١٩٦٧، فاجتياح بيروت عام ١٩٨٢، والشتات الفلسطيني، ثم حروب الخليج المتتالية، الحرب العراقية ـ الإيرانية، اجتياح الكويت ١٩٩١، ثم احتلال العراق عام ٢٠٠٣، وانعكست هذه الأزمة في قلب المعادلات الداخلية العربية وسؤال الشرعية مع إخفاق الأنظمة القائمة في إقناع الشعوب بقدرتها على توفير مناخات الحرية والكرامة والعدالة، بل قامت بإغلاق الطريق أمام محاولات التغيير السلمية، مع تجريم عملي للانشغال في العمل السياسي والحزبي.

بالتزاوج مع أسئلة الكرامة والشرعية والانغلاق السياسي التي ضربت العديد من المجتمعات العربية مع بداية عقد التسعينيات، ومرحلة التحول نحو الخصخصة والقطاع الخاص وبروز الأزمات الاقتصادية وتمدد معضلتي البطالة والفقر، مع انتشار ظاهرة الأحياء العشوائية، مما جعل الأزمة الاقتصادية رافداً بنيوياً لتعزيز الأزمة السياسية، في جوار ذلك كانت مفاعيل الأزمة المقيمة المرتبطة بإشكالية الهوية الثقافية تفرض أسئلة صعبة على المجتمعات، خصوصاً فئة الشباب، بين ضغوط الدين والتراث من جهة واجتياح الثقافة الغربية المعاصرة من جهة أخرى.

تعدّدت ردود النخبة الفكرية والسياسية العربية وتباينت وتضاربت في الإجابة عن أسئلة «الأزمة» ـ المحنة العربية المعاصرة، وما تفرضه من تحديات، هل المشكلة في المجتمعات أم الحكومات والسلطات؟ هل البلاء في العامل الداخلي أم الخارجي؟ وهل أولوياتنا هي في العمل الثقافي والمجتمعي أم السياسي والحزبي أم العمل المسلح؟

لأنّ الجواب العلماني ارتبط بسمعة سيئة مع نتائج الفشل التي منيت بها الأنظمة السياسية الثورية والمحافظة القائمة والهزائم المتتالية، تلك التي حاولت إما استبعاد الدين من المجال العام وإما تأطيره في نطاق خارج السلطة، أو حتى توظيفه ضمن أجنداتها السياسية؛ مثل هذا الربط جعل من الدين والجواب الإسلامي مخرجاً آخر للأجيال الجديدة المتتالية، التي وُلد وعيها ونضج على أتون هذه «المحنة».

التفسير الإسلامي للمحنة المعاصرة خاطب الوجدان الديني للمجتمعات؛ السبب هو «البعد عن الله»، وكانت السلفية هي أحد الروافد الرئيسة للجواب الديني، ولأنّ السلفية ليست لوناً واحداً، فاقتسمت التيارات السلفية «الكعكة المجتمعية»؛ فأخذت السلفية التقليدية الشريحة الاجتماعية المسالمة، أو تلك التي تهرب من إكراهات الواقع السياسي والاجتماعي، وأخذت السلفية الجهادية الشباب الثوري الراديكالي الأكثر تأثّراً بهذه الضغوط، فيما حاولت السلفية الحركية البحث عن الطريق الثالث بين هذين الخيارين.

لكنّ السؤال المطروح على صعيد الجواب السلفي نفسه: لماذا تراجعت وتلاشت الرؤية السلفية الإصلاحية المنفتحة، التي برزت مع بدايات القرن العشرين، وهي الأكثر تفاعلاً وانفتاحاً مع أسئلة الحداثة والمشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية المعاصرة، كما تبدّى مع محمد رشيد رضا والسلفية المغاربية الوطنية والسلفية الشامية، في مقابل الصيغة الراهنة من السلفية المعاصرة، التي تقدّم رؤية أقل انفتاحاً وتفاعلاً مع المشكلات الواقعية الحالية؟

ثمّة تفسيرات عدّة لهذا السؤال، تتضافر معاً لمحاولة تقريب الإجابة؛ يقع في مقدمة هذه التفسيرات «العامل السعودي»، إذ حرصت الحكومات السعودية خلال العقود الماضية على نشر السلفية، التي تزاوجت مع نظام الحكم هناك، في مواجهة الأفكار القومية واليسارية، التي سادت خلال عقدي الخمسينيات والستينيات، ودفعت هذه الدولة من أجل ذلك أموالاً وبذلت جهوداً كبيرة، سواء عبر الدعم المالي أم من خلال المؤسسات الدعوية والتعليمية (في السعودية والخارج) التي استقطبت عشرات الآلاف من العاملين والدارسين، أو في نشر الكتب والأدبيات السلفية.

«السلفية السعودية» تلبّست بالظروف المحلية السعودية، وبطبيعة الدولة والمجتمع هناك، وتغلّب عليها البعد الإحيائي بدلاً من الإصلاحي، وأخذت الطابع التقليدي قبل أن تتحوّل مجموعات سلفية نحو المنحى الجهادي (بالتزاوج مع التيار الجهادي)، وأخرى نحو المنحى الحركي (بتأثير الفكر الإخواني).

نظراً للقرب الجغرافي؛ فإنّ الأردن تأثّر بالعامل السعودي والخليجي بصورة عامة، مع حركة العمل والتعليم والدراسة تجاه الخليج، وانخراط مئات الآلاف بهذه الحركة، وحركة النشاط السلفي الإقليمية، واتساع مدى رحلات الحجّ والعمرة، ثم عودة العاملين في الخليج مع بداية التسعينيات، مما ساعد على انبثاق الاتجاهات السلفية في الأردن وصعودها خلال العقدين الأخيرين بصورة ملحوظة وواضحة.

العامل الثاني: الذي ساهم في التحول نحو الانتقال إلى الصيغة السلفية الراهنة هو اللحظة التاريخية؛ إذ واجهت السلفية الإصلاحية الأولى أسئلة مختلفة وظروفاً سياسية مغايرة، فكان سؤال النهضة والإصلاح والتقدم هو الطاغي على النقاشات والسجالات داخل المجتمعات وفي أوساط النخب العربية؛ لكن بروز الدولة الإقليمية وتشكّل الأنظمة السياسية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية، والصراع الدولي والحرب الباردة، والمعضلات الداخلية، والهزائم المتكررة؛ كلّ ذلك أعاد صوغ الأسئلة لتذهب نحو منحى الهوية والصراع السياسي بين التيارات الأيديولوجية ليتوارى سؤال النهضة والإصلاح وراء السؤال الإحيائي ـ الهويّاتي في أغلب المجتمعات العربية.

العامل الثالث: الذي يرتبط بالعامل الثاني يتمثّل بالظروف العامة، التي تدفع إلى نمط من الجواب الاحتجاجي والردّ الثقافي المبسّط على التحديات والتهديدات والمشكلات والمعضلات التي تواجه المجتمعات العربية؛ فالمدرسة الإصلاحية لا تحمل إجابات بسيطة فورية حاسمة بقدر ما تقوم بعملية نقدية للذات، بينما المدرسة الإحيائية ـ السلفية تقدم جواباً محسوماً، بسيطاً للشارع، فثمّة فرق بين أن تقول بأنّ السبب هو البعد عن الله وعن الإسلام الصحيح، والحل بالعودة إليه، سواء كان عبر تعظيم مهمة العلم الشرعي النقلي أم الجهاد في مواجهة الهزيمة العسكرية، وبين أن تقول بأنّ لدينا مشكلات ثقافية ومجتمعية، حتى في الموروث الفقهي والديني، وعلينا القيام بعملية تنوير وإصلاح ديني داخلية مستمرة لنطوّر أنفسنا لنتمكّن من الوقوف على أقدامنا وننافس العالم بالمعرفة والتقنية.

* * *

هذه الخلفية التاريخية بمثابة شرط ضروري لفهم الحالة السلفية بصورة عامة، والحالة الأردنية منها بصورة خاصة، ففي نهاية الأمر تمثّل السلفية جواباً لسؤال البحث عن الهوية والذات للأجيال العربية في ظل ظروف طارئة، لكن هذه الحالة ليست آنية أو مؤقتة، فهي لا تزال فاعلة ومؤثّرة، بل ربما تمتد ظلالها عبر عقود من الزمن، وتأخذ مدًى واسعاً، وهو ما لاحظناه بوضوح في حالة (حسن أبو هنية)، الذي وُلد وعيه السياسي على النكسة واللجوء والهزيمة؛ أو (نارت خير)، الذي وُلد وعيه السياسي على حرب الخليج ١٩٩١، والشعور بالخديعة من قبل خطاب الإخوان المسلمين، الذي أوهمه بالنصر، فأخذ يبحث في داخل هذا الخطاب نفسه عن الطريق الصحيح، وعن مصدر تلك الخديعة والخلل الكامن في الخطاب نفسه.

هذه الخلفية تحيلنا مرّة أخرى إلى سوسيولوجيا الهوية، وإلى رؤية كلود دوبار في قراءته لماكس فيبر، إذ يرى بأنّ أزمة الهوية، وما يرافقها من اكتئاب وانهيارات عصبية وحنين إلى الماضي و«انطواء على الذات»، ليست مرتبطة بجذور نفسية محضة تعود للطفولة المبكّرة أو تاريخ الشخص فحسب، بل لها أيضاً «إطار اجتماعي» وأسباب موضوعية في التاريخ الحديث، متمثّلة بخسارات مادية واضطرابات في العلاقات وبتغيير في الذاتية[١٦].

على هذا الأساس من التفسير؛ فإنّ السلفية بمثابة ردّ فعل على «مرحلة صعبة» تمر بها مجتمعات أو أفراد معينون، وتمثّل في المحصلة «تصدّعاً في التوازن بين مكونات متباينة»، أيّاً كانت هذه الظروف؛ سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم نفسية أم مجتمعية أم عسكرية... إلخ[١٧].

لا يعني ذلك بالضرورة الحكم على السلفية إجمالاً بأنّها ردّ فعل سلبي أو تفاعل خاطئ مع الظروف والتحديات والمخاطر التي تواجه المجتمعات والأفراد في العالم العربي؛ إذ نحن نتحدث عن أجوبة سلفية متعددة، وصيغ مختلفة من التفاعل، ودرجات متفاوتة، وعملية تحول في داخل التيارات نفسها، فليست الجماعات والمجموعات والأفراد كتلاً صمّاء جامدة متشابهة تماماً في حالتها وسماتها، لكن ما نريد التوصّل إليه من خلال هذا المنظور

---

(١٦) انظر: كلود دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، مرجع سابق، ص٧٦ ـ ٧٨.

(١٧) المرجع السابق، ص٧٦ ـ ٧٨.

السوسيولوجي ألّا نفصل بين السلفية والشروط الواقعية المحيطة بها، صعوداً وهبوطاً، ولا بينها وبين الأزمة التاريخية الراهنة التي نمت فيها، وألّا نكتفي بدراسة الخطاب الأيديولوجي مجرّداً من هذه الالتباسات التي تمثّل مفتاحاً مهماً في إدراك طبيعة الحالة السلفية وفهمها، بوصفها طريقاً في البحث عن الذات والهوية وسط مناخ متخم بالأزمات والتحديات والأسئلة التي تواجه الأفراد والمجتمعات العربية اليوم.

ـ ٣ ـ

بين الماضي والحاضر والمستقبل

الحمولة الدلالية لكلمة السلفية تؤشر بحد ذاتها إلى الماضي واستلهامه وتحكيمه في الواقع المعاصر، وربما في المستقبل؛ فالسلف هم الصحابة والتابعون، والعصور الإسلامية الأولى الذهبية، والدين الصحيح هو ما كانوا عليه، والمهمة الإصلاحية تتمثّل بدرجة رئيسة في إزالة ما علق بهذا «الفهم» لدى المسلمين من تصوّرات مغلوطة ومشوّهة، وعلوم حرفت الإسلام عن غاياته ومقاصده الصحيحة. ويجد السلفي امتداده ـ كما ذكرنا في الفصل النظري الأول ـ في أهل الحديث، الذين قاموا بالمهمة التاريخية بحماية العقيدة الصحيحة من الأفكار الخاطئة والعقائد الوافدة، التي تأثّرت بالفلسفات الإغريقية الوافدة.

اليوم، يستأنف السلفي معركة «الهوية الدينية» الصحيحة عبر التأكيد على «كمال الإسلام»، وبتصحيح المفاهيم المغلوطة، ومواجهة «تيارات الانحراف» سواء ما كان منها موروثاً من العصور الإسلامية المتأخرة، مثل الفرق الإسلامية الموسومة بالضالّة، أم حتى الأفكار المعاصرة الوافدة، مثل العلمانية والشيوعية والديمقراطية الموسومة بالكافرة.

من أجل ذلك، فإنّ أحد المصطلحات الرئيسة في اللغة السلفية المتداولة هو مصطلح «البدعة»، ويشير إلى ما تمّ «إحداثه من الدين، وهو ليس منه»، وهو ما جاءت به الفرق الإسلامية الأخرى من خارج المجال السُّنّي، مثل المعتزلة والخوارج والشيعة والفلاسفة، أو من داخله، مثل الصوفية وعلماء الكلام والأشاعرة والماتريدية؛ ولعلّ أوجز ما يختزل هذا المفهوم البنيوي في الرؤية السلفية العبارة المعروفة: «الاتباع لا الابتداع».

السلاح الفتّاك الذي يستخدمه السلفيون لتحقيق هذه المهمة ـ أي رفض البدع والمحدثات في الدين ـ يتمثّل في الاهتمام الكبير الذي تأخذه قضية التمييز بين الصحيح والضعيف والموضوع من كتب السنة النبوية المعروفة، والتركيز على موضوع الجرح والتعديل في سلسلة رواة الأحاديث، وهو ما حاز على الاهتمام الأكبر لدى شيوخ السلفية التقليدية.

تأخذ العقيدة بدورها الموقع الأساسي والرئيس في بناء الهوية السلفية؛ فالتمييز بالدرجة الأولى بين من هو سلفي ومن ليس سلفياً لدى التيار التقليدي يتعلق بالإلهيات النظرية، ويتمثّل في السؤال الجوهري: أين الله؟ فإذا كان الجواب: الله في السماء فإنّ المجيب يكون قد نجح في اجتياز أحد أهم الأسئلة في امتحان الهوية الأساس، ثم تتوالى الأسئلة الأخرى: هل القرآن كلام الله أم مخلوق؟ هل تثبت لله يدان وسمعاً وبصراً أم تؤول هذه الصفات كما يفعل الأشاعرة؟

تشكل الإجابات السابقة «المنظومة العقائدية» الرئيسة لدى السلفية عموماً؛ لكن الاختلاف يقع بين السلفيين عندما يقتربون بدرجة رئيسة من القضايا العقائدية ذات الأبعاد والدلالات السياسية، المتعلقة بالإلهيات العملية، فالسلفي التقليدي يضيف إلى الجوانب العقائدية عدم جواز الخروج على الحاكم المسلم، بينما الجهاديون يرون أنّ أغلب الحكام والحكومات المعاصرة تقع في دائرة الكفر والضلال، بينما طيفٌ من الحركيين يرى ذلك، وطيفٌ آخر منهم يرى جواز الخروج على الحاكم الظالم الفاجر، أو الذي لا يمتلك الشرعية السياسية، مع اشتراط القدرة والإمكانية الواقعية، ومع ترجيح كفّة المصالح على المفاسد، بألّا يؤدي الخروج على الحاكم ـ أو بعبارة معاصرة: الثورة ـ إلى مفاسد ودماء وفوضى، وهو ما يصطلح السلفيون تاريخياً على تسميته بـ «الفتنة»، وترجمته العبارة المشهورة «حاكمٌ ظلوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم»! وهذه الأسئلة هي الأساس في تحديد الهوية الفرعية التي تميز السلفية التقليدية من الحركية من الجهادية[١٨].

تزداد الخلافات وتتعمّق في الأوساط السلفية عندما يتم تعريف المقصود بمصطلح الخروج على الحاكم؛ فالتقليديون يعتبرون أيّ معارضة، حتى لو

(١٨) يمكن العودة إلى تفاصيل هذه الخلافات في الفصل النظري الأول من الدراسة.

كانت سلمية، وأي عملية تنظيم حزبية، بمثابة مقدمات أولية للخروج المسلّح والفتنة، ويصفون من يدعو إلى المعارضة السلمية بـ «الخوارج القعدة»، أي لا يخرجونهم من دائرة «السلفية»، بل من المجال السنّي بأسره، فهم كالخوارج، يكفّرون بالمعاصي، ويخرجون على طاعة «وليّ الأمر».

في مقابل تهمة «الخوارج» يلقي الجهاديون في وجه التقليديين تهمة «الإرجاء»؛ أي الفصل بين الإيمان والعمل، بعدم تكفير الحاكم الذي لا يحكّم شرع الله؛ فعلى النقيض من التقليديين يرى الجهاديون بأنّ مسألة الحكم تدخل في صميم العقيدة والإيمان، لكن على قاعدة معاكسة تماماً، تتمثل بالقول بأنّ الحاكم الذي لا يطبق الشريعة هو حاكم كافر، وبأنّ القبول بالقوانين الوضعية الراهنة وتطبيقها هو خروج على الدين، لأنّ الحق في التشريع هو لله، وهذا من مقتضيات التوحيد الرئيسة.

في المقابل؛ تبدو مسألة العقيدة والتنظير السياسي لدى الحركيين أكثر تعقيداً وليست موضع اتفاق كامل في أوساطهم، لكنّهم يقفزون عموماً على الانشغال في الخلاف في تعريف الموقف من الحكومات العربية المعاصرة، وهل هي مسلمة أم كافرة أم ضالة، إلى الاتفاق على عدم إهمال العمل العام أو تجاهله، خصوصاً العمل السياسي، ويبدون أكثر انفتاحاً تجاه الإسلاميين الآخرين، ويتقبلون الخلاف والاختلاف في هذه المسألة، ولا يقفون عنده بصورة حادّة، كما يفعل أشقاؤهم التقليديون والجهاديون.

يدخل في صميم المنظومة العقائدية السلفية في أبعادها السياسية والاجتماعية مفهوم الولاء والبراء؛ والمقصود الدلالي له هو ضرورة موالاة الدين والرسول والمؤمنين والتبرؤ مما يخالف ذلك ومعاداة أعداء الإسلام، لكن السلفيين يختلفون في تطبيق هذا المفهوم ودلالاته على أرض الواقع اليوم.

التقليديون يضيفون إلى الولاء والبراء الدلالات المرتبطة بتعريفهم هم للمفاهيم الصحيحة والعقائد السليمة؛ فالبراء يكون كذلك من العقائد الضالة والفرق المنحرفة، ويدخل في هذا التعريف ليس فقط الفرق الإسلامية، بل حتى الاتجاهات السلفية التي تتبنى ما يعتبرونه «عقائد الخوارج»؛ بينما الجهاديون يُدخِلون في دائرة البراء الأنظمة العربية المعاصرة والدساتير

والقوانين وعلماء السوء والفرق المنحرفة عن طريقهم المتمثّل بالحاكمية واعتماد الجهاد بوصفه المسار الوحيد لاستعادة الحكم الإسلامي واعتبارهم من «فرق المرجئة»؛ أمّا الحركيون فيمنحون قدراً أكبر من المرونة في التعامل مع مفهوم الولاء والبراء.

تكمن أهمية استدعاء تلك الخلافات السلفية ـ السلفية في عملية ترسيم حدود «أنا السلفية» و«الآخر» وفي توضيح طبيعة العلاقة معه؛ ومن الضروري أن نتذكّر هنا ما تحدثنا به في الفصل النظري عن مفهوم «الفرقة الناجية»، فهو مفهوم محوري ومفتاحي في بحثنا هذا عن الهوية السلفية؛ إذ إنّه أحد المكوّنات الرئيسة للهوية السلفية عموماً، وموضع اختلاف في الأوساط السلفية في تحديد من هي الفرقة الناجية التي تقع وسط ما يزيد على سبعين فرقة إسلامية أخرى ضالة، فهي تعبّر عن جوهر «الأنا» السلفية، التي تتمثل في حماية الدين وتمثّله في مواجهة الانحرافات والضلالات والتهديد والتحدّي، سواء كان مصدر هذه «الشرور» خارجياً أم داخلياً!

لكن كيف نُتَرجِم ذلك في المشهد السلفي الأردني؟.. دعونا نبدأ بترسيم الأنا السلفية التقليدية وتعريفها للآخر الداخلي والعلاقة معه؛ فالسلفي التقليدي يرى بأنّه الوريث الشرعي لأهل السنة والجماعة، الذي يحمل الفهم الصحيح للإسلام، وما عدا ذلك فهي انحرافات وضلالات.

من هو «الآخر» لدى السلفي التقليدي؟ هو تاريخياً الفرق الإسلامية الضالة؛ ويدخل في هذا التعريف: الخوارج والشيعة والمعتزلة، وفي داخل السنة يدخل الأشاعرة والماتريدية وعلماء الكلام، وكلّ من قال قولاً في العقائد والشعائر والشرائع بما يخالف الرؤية السلفية.

أمّا في الواقع المعاصر فمساحة الآخر تتمدّد وتتوسّع لكل من هو ليس سلفياً تقليدياً، حتى لو كان يدّعي الانتساب إلى السلفية ويتسمّى بها؛ فالآخر إضافة إلى تلك الفرق التاريخية هو الفرق والمذاهب المعاصرة، سواء كانت داخلية أم خارجية، الإخوان المسلمون والتحرير والجهاديون والحركيون والديمقراطية والعلمانية والشيوعية والقومية واليسارية... إلخ.

لا يختلف الأمر في ترسيم الأنا والآخر لدى الجهاديين، فهم الفرقة الناجية التي تحافظ على الدين، لكن يدخل في صميم هذه الهوية مفهوم

الجهاد، بوصفه «ذروة سنام الإسلام» أو الفريضة الغائبة على حد تعريف القيادي الجهادي المصري السابق، محمد عبد السلام فرج.

الفرق جوهري بين التقليدي والجهادي في ترسيم «الأنا»، لأنّ ما عداها هو «الآخر»، فالجهاديون يرون الأنا في أبناء التيار الجهادي، ويصوغون ترتيب الهوية الجهادية على قاعدة أولويات مختلفة ذات طابع سياسي؛ فالعدو المتربص هو «العدو القريب» (الحكومات العربية)، و«العدو البعيد» (الولايات المتحدة الأمريكية)، ويضعون أوّليات الصراع والمعركة والمواجهة معه، بينما يكتفي التقليديون بالمعركة الفكرية والمهمة العلمية والدعوية.

أمّا الحركيون فهم مختلفون فيما بينهم في ترسيم حدود «الأنا» و«الآخر»؛ لكن الاتجاه العام يبدو أكثر انفتاحاً وأقل تشدّداً في مفهوم «الفرقة الناجية»، سواء في الوسط السلفي العام، أم حتى في التعامل مع «المجال السنّي»، وإن كانوا أقل تسامحاً مع الفرق الإسلامية الأخرى، ويقعون في دائرة الارتباك والتحفّظ، عموماً تجاه المذاهب المعاصرة، وتحديداً في الموقف من الديمقراطية.

* * *

الأفكار والقناعات السابقة بمثابة «عقائد» وتصورات يمتلكها السلفيون، وتحديدهم لهويّتهم هي مسألة خاصة بهم، كما هي خاصة بكل جماعة ومجتمع يبحث عن هويّته، لكنّ الإطلالة عليها واستحضارها يعنينا هنا في نطاق البحث في الهوية السلفية لاستنطاق نتائجها ودلالتها وتأثيرها في علاقة الهوية السلفية بالمجتمع والسياسة؛ كيف توجّه السلفي لمواجهة التحديات والمشكلات والتحديات والأفكار والتوجهات الأخرى؟..

تأسيساً على ما سبق؛ يمكن صوغ الأسئلة الأخيرة في هذا البحث فيما إذا كانت الهوية السلفية مدعاة للانغلاق والتعصب والتقوقع على الذات وإقصاء الآخر أم على النقيض من ذلك للانفتاح والتسامح والتفاعل مع الآخرين على قاعدة المصالح المشتركة والعامة؟

وبعباراتٍ أخرى: هل يبحث السلفي في ترسيمه لهويّته عن «المشتركات» والمساحات الواسعة من العلاقة بالعالم المحيط به، أم العكس يبحث عن نقاط الاختلاف والتقاطع والصراع؟

إذا اعتمدنا على ما قدّمناه سابقاً وتجنّبنا التكرار وتعريف المعرّف، فإنّ النتيجة التي يمكن أن نخلص إليها باطمئنان هي:

ـ أنّ الهوية السلفية عموماً هي «هوية دفاعية» تتأسس على منطق أو آليات «الدفاع عن الذات»، وهي هوية متّجهة إلى الداخل تبحث عن النقاء والطهورية، بمعنى أنّها هوية «منقبضة»، «متقوقعة» وإن اختلفت درجة التقوقع والانقباض بين الاتجاهات السلفية المختلفة، فالحركيون أقل شأناً في ذلك من غيرهم، وربما ينطبق عليهم أكثر مصطلح «الهوية المتحفّظة».

ـ أنّ الهوية السلفية هي هوية غير متسامحة عموماً تجاه الآخر؛ فهي تقوم على ثنائية الحق والباطل، والخير والشرّ، والصح والخطأ، وعلى مفهوم «الفرقة الناجية»؛ وتقترب من حكم الإطلاق لا المسطرة النسبية في قياس العلاقة مع «الآخر»، وهي وفقاً لتعريف أمارتيا صن لا تقوم على الاعتراف العام، بل على الإقصاء[١٩]، ولا تنظر للآخر من باب التنوع والتعددية، بل من منظور الاختلاف، ليس على قاعدة التعاون والتفاعل، بل القلق والخوف والخصومة، وفي أقل تقدير التحفّظ.

ـ أنّ اتجاه الهوية السلفية هو نحو الاختزال والتسطيح والانقسام لا التوسّع والاجتماع، وربما ذلك ما يفسّر «الواقع الذرّي» في الوسط السلفي الأردني، فالسلفيون يبحثون عن حدود الاختلاف والتباين، ويرسّمون عليها معالم «الأنا» و«الآخر».

* * *

ليس من الضروري أن تنعكس السمات والطبائع السابقة للهوية السلفية بصورة حادّة وواضحة في تفاعل الأفراد والجماعات السلفية مع المجتمع، كما أنّها ـ كما ذكرنا ـ لا تأخذ في تداعياتها وتجلّياتها مقاساً واحداً موحّداً، إذ تتباين بحسب الاتجاه والأفراد، فهنالك دورٌ فاعل في التأثير في هذه التجليات للعوامل الموضوعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كما سنذكر لاحقاً، وهنالك اختلافات وتباينات بين واقع السلفية والسلفيين بين المجتمعات المختلفة، وإن كانت هنالك مساحات

(١٩) انظر: أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، مرجع سابق، ص١٧ ـ ٥٣.

مشتركة بين هذه الاتجاهات، إلّا أنّها تختلف توسعاً وانقباضاً بين حالة وأخرى.

إلّا أنّنا إذا اقتصرنا في الحديث هنا على المشهد السلفي الأردني، وفي إطار الحديث عن بحث السلفي عن هويته، فمن الواضح أنّها شخصية مشدودة إلى الماضي، وإلى العصور الجميلة من حيث المبدأ، وهي شخصية متقوقعة على صعيد مدى قبولها بالآخر الفكري والثقافي والمجتمعي، وتغلّب الجانب العقائدي في علاقتها مع المجتمع والسياسة، وإن كان الحركيون مرّة أخرى أكثر مرونة من التقليديين والجهاديين في هذا المجال.

تقع إشكالية هوية السلفيين مع المجتمعات العربية اليوم بأنّهم ينظرون إلى المستقبل بعيون الماضي، وليس المقصود هنا بحث السلفي عن جذور هويته في التراث أو في العصور الأولى المثالية بالنسبة إليه، لكن في سجن الهوية في حدود الماضي، وفي حدود ما أنتجه وقدّمه على الصعيد الديني ودور الدين في المجالين الخاص والعام، وهنا يبرز التضارب الصارخ والسافر بين مقتضيات هذه الهوية والتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية، أو بعبارةٍ أخرى الواقع والعصر وما يضعه من شروط الاندماج والتكيّف والتطوّر حتى على صعيد إدراك دور الدين ومهمته وقدرته على تقديم الأجوبة الواقعية الممكنة في مواجهة هذه التحديات.

ردّ فعل السلفي في تعريفه للهوية الدينية لا يقوم على محاولة تطوير هذه الهوية لتكون قادرة ومؤهلة لمواجهة «الواقع»، بل هو في صميمه «إدانة الواقع»؛ وهنا تبدو معضلة الهوية السلفية عموماً، إذ هي تفترض ابتداءً الصراع والتضارب، مع إدراكها أنّ تغيير الواقع والخروج من استحقاقات العصر بمثابة مهمة في غاية الصعوبة، وتتطلب أن نعيد صوغ وإنتاج كل ما حولنا لا العكس، من ذلك أنفسنا. وما دامت هذه المهمة ليست في متناول اليدّ، وبعيدة التحقّق، فإنّ خيار السلفي إمّا أن يكون الوصول إلى أكبر قدر من التكيّف والانفتاح، ضمن هذه الحدود الهويّاتية، وإمّا الانغلاق على الذات والجماعة التي ينتمي إليها، أو القيام بمغامرة جارفة بمحاولة تغيير هذا الواقع المحيط بالقوة.

في نهاية اليوم يقع السلفي في حالة من التشتت والانفصام بين «الهوية

المتخيلة» التي ينتمي إليها فكرياً، ويحاول عبرها التحايل على «غربته الاجتماعية» عبر العلاقة مع جماعته أو المجموعة التي ينتمي إليها، ويحدّد سلوكه ومواقفه على أساس هذا التصوّر، كما يمكن أن نفسّر ذلك عبر المقاربة التفاعلية الاجتماعية[٢٠]، وبين الهوية الواقعية التي تضع الرؤية السلفية في مواجهة مع المجتمع والواقع واستحقاقات العصر.

خاتمة

من الضروري أن نعود إلى إشكالية الأيديولوجيا والسوسيولوجيا في بحث الهوية السلفية، فإذا كانت الأيديولوجيا السلفية كما رأينا تقودنا إلى تلك النتائج حول الهوية السلفية وطبائعها، فإنّنا حرصنا في الخلاصات أيضاً على أهمية الربط بين الشروط الموضوعية بوصفها عاملاً مهمّاً ومؤثّراً في تشكيل الهوية السلفية وتحولاتها بين عصر وآخر ومكان وآخر، وضربنا المثال الواضح على دور العامل الواقعي في توضيح الاختلاف بين الهوية السلفية الإصلاحية الأولى وتجليّاتها ودورها والهوية الآنية المرتبطة بظروف وأسئلة وشروط واقعية مختلفة.

لو عدنا إلى الهوية الإصلاحية فسنجد أنّها مختلفة في سماتها جوهرياً عن الراهنة، دعونا نقف فقط على الموقف من المذاهب الفكرية المعاصرة، مثل الديمقراطية والأدب والفنون والعمل السياسي، وسنجد هوية منفتحة ومنبسطة للإفادة من تلك المذاهب والتجارب، كما هي الحال في مدرسة المنار ومحمد رشيد رضا وابن باديس والسلفية الشامية الأولى، فهو اختلاف جوهري.

سنجد أنّ فقيهاً ومفكّراً، مثل محمد رشيد رضا، الذي يعتبر الأب الروحي للسلفية الإصلاحية ـ وعلى الرغم من أنّ كثيراً من المؤرخين يعتبرونه نقطة التحول في مسار الفكر الإسلامي والارتكاس عن المدرسة التي قدّمها الإمام محمد عبده ـ يقدّم تصوراً يقبل بالتزاوج بين الديمقراطية والنظام الإسلامي، ويتحدث عن ضرورة الإفادة من التجربة الغربية في العمل

(٢٠) انظر حول مقولات المقاربة التفاعلية الرمزية: أيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، مرجع سابق، ص١٢٩ ـ ١٤٧.

الاجتماعي والمؤسساتي، وفي تطوير الحياة السياسية والعامة[٢١].

سنجد محمد رشيد رضا مرناً في التعامل مع التحديات الواقعية وشروط العصر، فيتحدث عن تغليب العقل على النقل في فهم النصوص الشرعية في بعض الأحيان، وفي القبول بالبنوك الربوية من باب الحاجة العصرية[٢٢]، وفي ضرورة فتح باب الاجتهاد، والنقد الذاتي، وإلقاء اللوم على الفقهاء والعلماء في عدم قدرتهم على تقديم حلول وإجابات إسلامية على المشكلات القائمة، ما دفع بالأنظمة والحكومات نحو القوانين الوضعية[٢٣]!

لماذا نذهب بعيداً؟! لو نظرنا إلى موقف التيارات السلفية المصرية من ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١ في مصر، التي أسقطت حكم الرئيس مبارك، فسنجد أنّ أغلب هذه التيارات أعادت تعريف مواقفها الأيديولوجية ورؤاها السياسية بما يتناسب مع التحول في الواقع السياسي، وعملت على «التكيّف» مع الواقع الجديد، بما فرضه من تحديات مختلفة عن السابقة[٢٤].

في الخلاصة؛ فإنّ الواقع وشروطه ومتغيراته وإكراهاته يساهم بصورة فاعلة غير مباشرة في صناعة الهوية السلفية وتحديد أبعادها وتجلياتها، فأحد أهم العوامل المفسّرة لها هو «الأزمة»، وتختلف طبيعة الاستجابة والتكيف مع اختلاف شروط الأزمة وحيثياتها وانعكاساتها على المجتمعات العربية والمسلمة.

---

(٢١) انظر: محمد أبو رمان، بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠١٠، ص٧٠ ـ ٧٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص١٨٦ ـ ١٨٩.

(٢٣) المرجع نفسه، ص٢٠١ ـ ٢١٩.

(٢٤) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مرجع سابق، ص١١٣ ـ ١٢٧.

خاتمة
إشارات أخيرة أو مستقبلية

الثورة الديمقراطية العربية خلقت مناخاً سياسياً مختلفاً فرض واقعاً مغايراً عن ذلك الذي تعامل معه السلفيون سابقاً وصاغ جزءاً كبيراً من تصوراتهم النظرية ومواقفهم تجاه المشهد السياسي، فالأنظمة بدأت تتهاوى مع الموجة الأولى (تونس ومصر)، والثانية (اليمن وليبيا، مع استمرار التأزم في سوريا)، واحتجاجات ومطالبات بالإصلاح والتغيير في دول أخرى ملكية (الأردن والمغرب والكويت والبحرين).

إعادة التفكير بالموقف من العمل السياسي ومحاولات تنسيق مواقف السلفيين في العالم العربي برزت بوضوح في المؤتمر الذي عقد في إسطنبول في ١٣ ـ ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، بترتيب من مجلة البيان السلفية، وشارك فيه قرابة ١٤٠ ممثلاً عن التيارات السلفية في ١٧ دولة عربية، واشتمل على إقرار «ميثاق شرف» بين السلفيين، وعلى أوراق عمل حول القضايا الجديدة وواقع العمل السلفي وإعادة النظر في الموقف من العمل السياسي عموماً.

افتتح المؤتمر رئيس تحرير مجلة البيان، د. أحمد الصويان، موضّحاً الدافع لعقد المؤتمر بسببين: **الأول** ما يُطلق عليه فزّاعة السلفيين، والحملة الإعلامية عليهم والتخويف منهم، وتشويه صورتهم في الإعلام؛ **والثاني** ما تتيحه الثورات الديمقراطية العربية من فرص جديدة للعمل السلفي وميادين مختلفة لم تكن متاحة في السابق.

تخلّل المؤتمر أوراق عمل ركّز أغلبها على الواقع السلفي، وآليات حل

الخلافات بين تياراته، ثم الموقف من العمل السياسي، وقد برز بوضوح توجه السلفيين المصريين إلى إعادة تأصيل الموقف السلفي ـ الشرعي من العمل السياسي باتجاه تغليب مصالح المشاركة على المقاطعة، والتمهيد للانخراط فيه، فيما تناولت ورقات أخرى ملف الصورة الإعلامية عن السلفيين في العالم ودور الإعلام السلفي في توضيح المنهج السلفي.

الكلمة الأكثر أهمية في المؤتمر جاءت على لسان عبد الرحمن عبد الخالق، أحد أبرز قيادات السلفيين في الكويت (من أصول مصرية)، وهو ممن أسسوا في مراحل سابقة تأصيل أهمية العمل السياسي، بخلاف الفتاوى السلفية السائدة خلال العقود السابقة.

في كلمته أوضح عبد الخالق أنّ القبول بالنظام الديمقراطي اليوم بوصفه «مرحلة انتقالية»، وليس بديلاً عن «النظام الإسلامي»، فهو أفضل من «النظام الدكتاتوري»، بما يتيحه من فرص وإمكانيات للسلفيين لا تتوفر في النظام الاستبدادي، لكن يبقى الهدف النهائي هو «إقامة خلافة إسلامية راشدة»[1].

ويمكن ملاحظة أنّ المزاج السلفي الذي طغى على المؤتمر يتمثّل بالمشاركة في العمل السياسي، مع ضرورة الحفاظ على «ثوابت الدعوة السلفية»، من «تأصيل المواقف السياسية بالأحكام الشرعية»، والالتزام بخط السلفية بـ «حفظ الدين»، أي تصحيح العقائد والأحكام الدينية[2].

وعلى الرغم من هذا الحضور الكبير للسلفيين العرب، إلّا أنّه خلا تقريباً من الاتجاه السلفي ـ المدخلي أو الجامي، وأنصاره في مختلف بقاع العالم العربي، ما يشي بوضوح برفض هذا التيار هذه التحولات داخل السلفية، فيما برز حضور السلفية المنظمة والحركية والعلمية، في اليمن ومصر والكويت والسعودية وسوريا وتونس وليبيا والبحرين وقطر، في جلسات المؤتمر.

انبثق عن المناخات السلفية الجديدة حوارات أدارتها المؤسسات

---

(١) لمشاهدة كلمة عبد الرحمن عبد الخالق في الجلسة الختامية، على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=i5yjHdYZFiw&feature=related>.

(٢) انظر: تقرير مجلة البيان عن المؤتمر: تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١، الرابط التالي:
<http://albayan.co.uk/page.aspx?ID=84>.

الفكرية والبحثية والإعلامية لدى السلفيين في بقاع مختلفة حول دور السلفية ومستقبلها وآفاق العمل السياسي. وقد خصصت مجلة البيان (السلفية) ملفاً كاملاً عن السلفيين وآفاق المستقبل، تناولت فيه القضايا الشائكة والجدلية لدى السلفيين، وتحديداً الموقف من اللعبة السياسية.

مثل هذا الحوار أطلقه «المركز العربي للدراسات الإنسانية» في مصر، وهو مركز مرتبط بمجلة البيان نفسها، تولّى خلال الأشهر الماضية عقد ندوات وجلسات حوار حول واقع التيار السلفي والمرحلة الجديدة[٣].

نموذج شبيه بذلك هو «مركز نماء للبحوث والدراسات»، ومقره في السعودية، وقد وضع شعاراً له «تنمية العقل الشرعي والفكري وتطوير خطابه وآلياته»، يتناول مفاهيم الدولة المدنية والدينية، وأصدر مجموعة من الدراسات التي تحاول تقديم تأصيل فقهي للتطورات السياسية الجارية[٤].

من الكتب السلفية التي حاولت أن تضع تصوراً للفقه السلفي السياسي الجديد كتابٌ للدكتور سلمان العودة، أحد أبرز قادة السلفية الصحوية في السعودية، بعنوان «**أسئلة الثورة**»، يتحدث فيه عن المواقف السلفية السابقة على الثورة، وعن مفاهيم الديمقراطية والتعددية والثورة[٥]، وقد صودر الكتاب في معرض الكتاب الدولي في الرياض من قبل السلطات السعودية[٦].

في مرحلة الثورات العربية بدا كأنّ التيار الصحوي السعودي يعود إلى سابق عهده بالمطالبات الصريحة بالإصلاحات السياسية والدستورية، وقد تجلّى ذلك فيما عرف بالرسالة التي وجهها سلمان العودة والدكتور محمد الأحمري (أحد المثقفين السعوديين البارزين في المعارضة) مع ٥٠٠ شخصية سعودية (في شهر شباط/فبراير ٢٠١١) إلى الملك السعودي بعنوان «خطاب

---

(٣) انظر: الموقع الالكتروني للمركز على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.arab-center.org/>.

(٤) انظر: موقع المركز على شبكة الانترنت على الرابط التالي:
<http://www.arab-center.org>.

(٥) مركز نماء للبحوث والدراسات، السعودية، ٢٠١٢، أغلب فصول الكتاب.

(٦) حول منع الكتاب: انظر الرابط التالي لموقع الإسلام اليوم الذي يشرف عليه سلمان العودة:
<http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-164814.htm>.

نحو دولة الحقوق والمؤسسات»، وتتضمن ثمانية مطالب رئيسة؛ أبرزها: انتخاب مجلس الشورى بكامل أعضائه، وأن تكون له سلطة سن الأنظمة والرقابة على السلطة التنفيذية، وحماية المال العام، وإطلاق الحريات العامة، وفصل موقع رئيس الوزراء عن الملك، وأن يحظى رئيس الوزراء بتزكية الملك وثقة الشورى، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، ومحاربة الفساد المالي والإداري، وتشجيع المجتمع المدني[٧].

هذه «إشارات» دالّة على تحولات المناخ السلفي، التي انبلجت مع الثورات الديمقراطية العربية وتؤذن بتطورات قادمة، ربما تختلف طبيعتها وسرعتها ودرجتها من دولة إلى أخرى، لكنها بدأت بصورة واضحة مع اليمن.

على الرغم من أنّ هذه الأسئلة لا تزال مطروحة بقوة، وهي قيد الاختبار والسجالات الداخلية؛ إلّا أنّ المفاجأة أو المفارقة في المشهد المصري تحديداً تمثّلت في أنّ من اصطدم بالقوى العلمانية والمؤسسة العسكرية وخرج من حدود الملعب السياسي راهناً هم جماعة الإخوان المسلمين ومعها القوى الإسلامية الأخرى، فيما بقي الحزب السلفي الرئيس، وهو حزب النور، مشاركاً في اللعبة، ضمن شروط «خارطة الطريق» التي حدّدتها المؤسسة العسكرية بعدما دخلت على فصول الصراع الداخلي (في ٣ ـ ٧ ـ ٢٠١٣)!

هذه التطوّرات المهمة فرضت بدورها مناقشة جدلية الأيديولوجيا والبراغماتية في التجربة السياسية السلفية، وتحديداً في قراءة مسار حزب النور، الذراع السياسي للدعوة السلفية في الإسكندرية، وقد حصد المرتبة الثانية في الانتخابات التشريعية، التي جاءت بعد أشهر من ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وتطوّر الأزمة في علاقته مع جماعة الإخوان المسلمين بعد انتخابات الرئاسة، مروراً بمحطة تشكيل لجنة الخمسين، ومعركة الهوية

---

(٧) انظر نص الوثيقة على الرابط التالي:
<http://www.alyaum.com/News/art/4773.html>.
والرد من أحد الشيوخ السلفيين الرافضين لهذه الوثيقة على سلمان العودة، على الرابط التالي:
<http://www.sahatksa.com/forum/showthread.php?t=75421>.

الإسلامية في الدستور المصري، وصولاً إلى أحداث ٣٠ حزيران/يونيو، ثم تدخل المؤسسة العسكرية، وما تلاها من تطورات وأحداث أدّت إلى حظر جماعة الإخوان المسلمين واعتبارها «جماعة إرهابية»، والزج بقادتها في السجون والمحاكمات، وهروب عدد من القيادات الإسلامية السلفية المتحالفة مع الجماعة إلى خارج البلاد.

* * *

مثل هذه الخلافات السلفية ـ السلفية، وانشقاق حزب الوطن عن حزب النور، تحيلنا إلى التساؤل عن التحديّات التي تواجه الدور السياسي الجديد للسلفيين مستقبلاً، ليس فقط على صعيد المشهد المصري، بل حتى على المشهد العربي عموماً، بعد أن بدأت التجربة السلفية المصرية تتمدّد إلى دول ومجتمعات أخرى، ورأينا إرهاصاتٍ لتأسيس أحزاب سلفية في كلٍّ من اليمن وتونس، لكنّها لم تصل بعدُ إلى الدرجة التي وصلتها التجربة المصرية.

الإشارة الأولى: حول المسارات القادمة، تتمثّل في أنّنا لا نتحدث عن «كتلة سلفية» واحدة صمّاء، بل عن مروحة من الألوان المتعددة المختلفة المتباينة، والمتضاربة في كثير من الأحيان في مواقفها السياسية وخياراتها تجاه الأحداث، فلسنا أمام انقسام أيديولوجي في الحالة السلفية العربية بين الاتجاهات المعروفة (التقليدية، والجامية، والحركية، والجهادية) فقط، بل حتى داخل كلّ اتجاه نجد أنّ هنالك اتجاهاتٍ فرعيةً متعددة، ومواقف ورؤى سياسية متباينة؛ مما يجعل الحديث عن «دور سياسي» موحَّد، أو مسار سياسي لكلّ السلفيين مستقبلاً هو فرضية غير علمية ولا موضوعية، فهنالك سلفيات واتجاهات وخيارات ومواقف وتحالفات متضاربة ومتباينة.

في المشهد المصري؛ اصطفت أغلب الاتجاهات السلفية (الجهادية ـ سابقاً، الحركية، وجزء من التيار التقليدي) مع الإخوان في مواجهة الجيش والقوى العلمانية الأخرى، بينما وقف الحزب السلفي الأكبر، حزب النور، مع «خارطة الطريق»، لكن مستقبله القريب يواجه التساؤل الرئيس التالي: إلى أيّ مدى يمكن أن يبقى حزب النور في حدود اللعبة السياسية؟ وهل سيحافظ على شعبيته في الانتخابات القادمة، أم أنّه سيقع فريسة حالة الاستقطاب الحالية بين نفور القواعد الشعبية المؤيدة للقوى العلمانية

واستنكاف جزء كبير من الشارع المؤيد للإسلاميين عن المشاركة في الانتخابات؟

الجواب عن ذلك السؤال منوط بالضرورة بالتطورات على أرض الواقع، وبالشروط الموضوعية، فيما إذا كان النصّ على «حظر الأحزاب على أسس دينية»، وفق الدستور الجديد، سيكون «سيفاً مصلّتاً» على حزب النور، أم أنّه سيتجاوز ذلك عبر تفاهمات مع القوى السياسية الموجودة.

* * *

الإشارة الثانية: تتأسس على القاعدة الذهبية هنا التي تحكم رؤية اتجاه من الباحثين الغربيين والعرب لحركات الإسلام السياسي، تتمثّل في أنّه «كلما زاد انخراط الحركات الإسلامية في العملية السياسية وتكيّفت معها، أدى ذلك إلى تطوير خطابها، بما يتناسب مع التزاماتها الجديدة في القبول بالديمقراطية والتعددية وتداول السلطة السياسية والانخراط في تحالفات مع أحزاب وقوى أخرى، وابتعدت عن التفكير في خيارات العنف والعمل المسلّح، ودفعت باتجاه تطوير المسار الديمقراطي، بما يحققه من مكاسب ومكافآت تعود عليها بالفائدة»[8].

الوجه الآخر لهذه القاعدة يتمثّل في أنّه كلما ابتعدت الحركات والتجمعات الإسلامية عن الانخراط في العمل السياسي والعام، فإنّ تفكيرها في الخيارات الأخرى، مثل العنف والعمل المسلح، والحفاظ على البنية الأيديولوجية الصلبة من خطابها أصبح أكثر احتمالاً وتوقّعاً.

ويمكن ملاحظة ذلك عبر المشهد المصري نفسه من انفجار العنف في صحراء سيناء، بدرجة أكبر، بعد ٣ تموز/يوليو، وتدخّل العسكر في الحياة السياسية، وبروز تنظيمات وجماعات سلفية جهادية متعددة، أبرزها «أنصار بيت المقدس»، التي مدّت عملياتها ونشاطاتها إلى القاهرة والمحافظات الأخرى.

---

(٨) انظر تأصيلاً لهذه القاعدة ـ الفرضية، ولاستخدام مصطلح التسييس، بدلاً من الاعتدال، في: ناثان براون، **المشاركة لا المغالبة، الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي**، ترجمة سعد محيو، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص٧٢ ـ ٧٣.

الحالة نفسها نجدها في سورية، مع عدم نجاعة سيناريو الثورة السلمية، إذ شهدت الأعوام الثلاثة الماضية صعوداً ملحوظاً للتيارات السلفية بصيغها الجهادية والحركية والتقليدية، مع استعادة القاعدة لحضورها وقدراتها في كلّ من العراق وسورية ولبنان، إذ تتوفر البيئة المناسبة لأفكارها ولقدرتها على التجنيد؛ من فوضى وعنف وحرب أهلية، وخطاب هويّاتي طائفي احترابي داخلي.

المفارقة لا تكمن، فقط في المشهد السوري عند حدود أنّ الجماعات السلفية لم تكن تتوفر على حضور عميق في السنوات الماضية، وأنّ بروزها الراهن بمثابة «طفرة» مرتبطة بظروف الحرب الداخلية، في حين كانت الشام معروفة بالحضور الصوفي الاجتماعي الملحوظ، الذي يتوارى حالياً عن المشهد العام؛ إنّما المفارقة تتبدّى أيضاً في أنّ السلفية الراهنة في سورية تمثّل نكوصاً كبيراً عن «السلفية الشامية» التاريخية المعروفة، التي تعكس في دورها الاجتماعي والسياسي ورؤيتها الإصلاحية الروحَ المنفتحة الأقدر على إدراك طبيعة المجتمع الشامي، وهي التي ساهمت في النصف الأول من القرن العشرين برفد الحركة الوطنية بشخصيات بارزة (محمد رشيد رضا، جمال الدين القاسمي، محمد بهجة البيطار، . . .)، وجمعيات فاعلة (مثل الغرّاء، التمدّن)، وساهمت في تأسيس الأحزاب والعمل البرلماني، والمشاركة في الحكومات في مرحلة مبكّرة من استقلال سورية عن فرنسا بعد العام ١٩٤٦[٩].

المؤشّرات من تونس تأخذ جانباً معاكساً للحالة المصرية، إذ على الرغم من الأزمة السياسية بين حزب النهضة والأحزاب والنقابات العلمانية، فإنّ الحزب استجاب للضغوط، وعمل على تجاوز ما وصل إليه «النموذج المصري»، ولم يضع يده في يد حركة «أنصار الشريعة»، بل أعلنت الحكومة المقرّبة من الحزب هذه الحركة بوصفها حركةً إرهابية، واعتقلت قادتها، وقامت بحظرها، بينما بقيت فكرة تأسيس أحزاب سلفية تونسية في طور

---

(٩) Mohammad Abu Rumman, *Islamists, Religion and the Revolution in Syria*, Friedrich Ebert, Amman, 2013, pp. 36-38.

البدايات، وعدم الاكتمال والنضوج بعد، مثل حزبي الأصالة[١٠] وجبهة الإصلاح[١١].

في اليمن، بدأت إرهاصات تحوّل سلفيّي اليمن نحو العمل الحزبي مع الإعلان عن تأسيس حزب الرشاد، بينما هنالك تجمعات واتجاهات أخرى تفكّر في تأسيس حركات أو أحزاب سياسية، لكن بعد أن تتضح معالم المشهد السياسي اليمني في الفترة القادمة في أعقاب جلسات الحوار.

خلال المرحلة الأولى من الربيع العربي إذاً كان السلفيون يسيرون بين اتجاهات متباينة ومتضاربة، فهنالك من يعمل على تأسيس أحزاب سياسية والانخراط في اللعبة السياسية، وهنالك من عاد إلى منطق العمل المسلّح، وهنالك من لا يزال متردّداً أو مترقّباً لمآل ثورات الربيع الديمقراطي العربي، وما سينجم عنها من أوضاع سياسية في الدول العربية[١٢].

* * *

(١٠) انظر الموقع الرسمي لحزب الأصالة على شبكة الانترنت:
<www.al-asala.org/>.

(١١) حول حزب جبهة الإصلاح؛ انظر: حزب جبهة الإصلاح.. أول حزب سلفي تونسي، موقع مفكرة الإسلام، ١١ أيار/مايو ٢٠١٢، الرابط التالي:
<http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2012/05/11/149664.html>.

(١٢) جرّفت تطورات الأحداث لاحقاً الجماعات السلفية اليمنية معها، مع تعثر العملية السياسية أولاً، الصراع مع الحوثيين فالتدخل العربي ثانياً. في البداية نجح سلفيون في تأسيس حزب اتحاد الرشاد الإسلامي في العام ٢٠١٢، الذي دخل في العملية السياسية وفي الحكومة، ويشغل رئيسه د. محمد بن موسى العامري، موقع مستشار الرئيس اليمني الحالي، واصطف الحزب إلى جانب التحالف العربي ضد الحوثيين، وهو الموقف نفسه الذي أخذته حركة النهضة السلفية اليمنية، عبد الرب السلامي، التي انخرطت في العملية السياسية وفي دعم التحالف العربي وما يسمى تحالف «الشرعية اليمنية».

انظر: تقرير «هذا هو موقف حزب اتحاد الرشاد السلفي من حل الأزمة اليمنية»، موقع بوابة اليمن الإخبارية، ٢٨/ ١/ ٢٠١٥، الرابط التالي:
<http://yemennewsgate.net/news4516.html>.

وانظر كذلك: الموقع الالكتروني الرسمي لحزب الرشاد، على الرابط التالي:
<http://alrshad.net/>.

وحول موقف حركة النهضة السلفية من التطورات الأخيرة، انظر: عبد الهادي حبتور، رئيس النهضة السلفية للحياة: التحالف أنقذ اليمن من التهام الثالوث، صحيفة الحياة اللندنية، ٢٩/ ١١/ ٢٠١٥.

على الطرف الآخر شهد التيار السلفي العلمي - التقليدي تطورين رئيسين؛ الأول اشتعال الخلافات في أوساطه بين أتباع الشيخ مقبل بن هادي الوادعي بعد رحيله، والثاني دخولهم في صدام =

النتيجة المهمة المترتبة على الإشارتين السابقتين (الأولى أنّنا لسنا أمام مسارٍ واحد موحّد، بل مسارات متعددة متباينة للاتجاهات السلفية، والثانية أنّ انخراط السلفيين في العملية السياسية يعزّز تدوير الخطاب الأيديولوجي وتسييس تلك الحركات)؛ هي أنّ الحركات السلفية، وإن كانت تتبنّى الأيديولوجيا الدينية وتؤسّس خطابها على النصّ وتمنح الجانب العقائدي أهمية كبيرة، إلّا أنّها في نهاية اليوم حركات اجتماعية تتطوّر وتتحوّل وتعمل على التكيّف عادةً مع البيئة الاجتماعية وتتأثر بصورة كبيرة بالظروف والإكراهات الواقعية المحيطة بها، أو التي تعمل من خلالها، فتؤثّر في خيار هذه الحركات واتجاهاتها ومواقفها السياسية المختلفة.

بالعودة إلى بداية الربيع العربي، سنجد أنّ الحركات السلفية الجهادية كانت تشعر بالقلق من الثورات الديمقراطية، وبدأ سياسيون وباحثون يتوقعون «نهاية القاعدة»، ووجدنا أنّ قادتها حاولوا القيام بعملية «تكيّف أيديولوجي» مع مخرجاتها، عبر ردّ الاعتبار للعمل الشعبي والسلمي، وسعى جهاديون إلى «تأسيس حركات أنصار الشريعة»، التي جعلت هدفها الضغط على الحكومات الجديدة، من أجل إقامة الشريعة الإسلامية بدلاً من القبول بالحكم الديمقراطي[(١٣)].

لكن مع الأزمات المتتالية التي تعرّضت لها تلك التجارب الديمقراطية الجديدة، وفي ظلّ التأثير الكبير للأحداث في سورية، وتدهور العلاقة بين الإسلاميين والعسكر في مصر؛ فإنّ خطاب القاعدة عاد إلى الانتعاش في

= مسلّح في دماج مع الحوثيين في بداية العام ٢٠١٤، استمر قرابة ١٠٠ يوم، وأدى إلى قتل الآلاف منهم، وترحيلهم بعد ذلك إلى مناطق أخرى.

انظر حول ما حدث في دماج والتطورات في أوساط هذا التيار:

تقرير «سلفيون يغادرون دماج باليمن عقب هدنة مع الحوثيين»، موقع العربية نت، ١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤، وكذلك: جاسم محمد، دماج لم يعد معقل السلفيين في اليمن، الرأي اليوم الالكترونية، ١٩/ ١/ ٢٠١٤، على الرابط التالي:

<http://www.raialyoum.com/?p=43437>.

وانظر كذلك: جمال الدين أبو حسين، السلفيون والأزمة اليمنية: بين الدعوة والسياسة والسلاح، مجلة السياسة الدولية، ٢١/ ٤/ ٢٠١٦، يمكن العودة إليه عبر الرابط التالي:

<http://www.siyassa.org.eg/NewsQ/4972.aspx>.

(١٣) انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، «أنصار الشريعة»: أشكال استجابة «القاعدة» للتحول الديمقراطي في العالم العربي، صحيفة الحياة اللندنية، ٢ كانون الثاني/يناير، ٢٠١٣.

العديد من المجتمعات العربية والإسلامية، بل حتى القاعدة نفسها تعرّضت لسيناريو الانشقاق والانشطار، فخرجت من رحمها «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، التي تمرّدت على الظواهري والحركة الأمّ، وبدأت بتقديم خطابٍ أيديولوجي أكثر تشدّداً واتكاءً على الصراع الهويّاتي الطائفي في المنطقة.

بالنتيجة؛ ثمّة ظروف موضوعية وواقعية تؤثّر في صعود الاتجاهات السلفية وهبوطها، وفي خياراتها السياسية ودرجة تطوّر خطابها الأيديولوجي، وستكون هذه الشروط بمثابة عامل أساسي ومهم في ترسيم مستقبل التيارات السلفية وطبيعة الدور السياسي، الذي يمكن أن تقوم به؛ فما بدا مع اللحظة الأولى للثورات الديمقراطية العربية أنّه «هجرة» كبيرة من قبل التيار السلفي نحو العمل السياسي والحزبي والدخول في اللعبة الديمقراطية، تأسّس في مصر وأخذت عدواه تمتد إلى دولٍ عربية أخرى، لم يستمر كذلك، مع اللحظات التالية لحقبة الربيع العربي، إذ دفعت الشكوك في جدوى العملية السياسية باتجاهات ومجموعات سلفية إلى إعادة طرح أسئلة الخيارات الفاعلة في التغيير السياسي مرّةً أخرى.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم محمد العلي، محمد ناصر الدين الألباني، **محدث العصر وناصر السنة**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

أبو عبد الرحمن فوزي بن عبد الله بن محمد الحميدي الأثري السلفي، **الورد المقطوف على وجوب طاعة ولاة أمر المسلمين بالمعروف**، مكتبة أهل الحديث، عجمان، ط٣، ٢٠٠١.

أحمد الكاتب، **الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨.

أحمد ت. كورو، **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**، ترجمة ندى السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

أحمد بن حسن المعلم، **نحو إحكام لمنهج التعامل مع الحكام**، دار الكلمة الطيبة، صنعاء، ٢٠١١.

إسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، دار بيروت للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٥٢.

ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٧.

الحبيب، الجنحاني، الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا، ضمن: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

ألكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة وتعليق، أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، الجزآن الأول والثاني، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤.
أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع ٣٥٢، ٢٠٠٨.
إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، ع٢٤٤، نيسان/أبريل، ١٩٩٩.
باتريك سافيدان، **الدولة والتعدد الثقافي**، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
ثاوسند أوكس، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة د. عبد الله بن مصلح النفيعي، ١٩٩٦.
حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي في مراحله التاريخية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١.
حسام تمام، **تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين**، مكتبة الإسكندرية، ط١، ٢٠١٠.
خليل علي حيدر، الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها، في كتاب: **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج العربي**، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط٢، ٢٠١١.
داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
روبرت ليسي، **المملكة من الداخل: تاريخ السعودية الحديث**، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط٦، ٢٠١٢.
روجر هيكوك وآخرون، **البحث النقدي في العلوم الاجتماعية، مداخلات شرقية غربية عابرة للاختصاصات**، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية جامعة بير زيت، ومعهد علم الإنسان الأكاديمية النمساوية للعلوم، الطبعة الأولى، ٢٠١١.

ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة عبد الحق الزموري، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩.

سليم الهلالي وزياد الدبيج، **الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة**، من دون ناشر، الطبعة الثانية.

صموئيل ب. هنتنغتون، **من نحن - التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، ترجمة حسام الدين خضور، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٥.

عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠.

عبد الرحمن عبد الخالق، **السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله**، شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ٢٠٠٦.

عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان، إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

عبد المنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، القاهرة، ط١، ٢٠١١.

عصام موسى هادي، **محدث العصر الإمام محمد ناصر الدين الألباني كما عرفته**، دار الصديق، الجبيل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

علي الحلبي، **التعريف والتنبيه بتأصيلات العلامة الشيخ الإمام أسد السنة الهمام محمد ناصر الدين الألباني في مسائل الإيمان والرد على المرجئة**، عمان، د.ت.

فلاح المديريس، **الحركات والجماعات السلفية في البحرين ١٩٣٨ - ٢٠٠٢**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

فيصل دراج، وجمال باروت، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦.

فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، دار الشروق، عمان، ط١، ٢٠٠٧.

كلود دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
محسن صالح، **الطريق إلى القدس: دراسة تاريخية في رصيد التجربة الإسلامية على أرض فلسطين منذ عصور الأنبياء وحتى أواخر القرن العشرين**، منشورات فلسطين المسلمة، لندن، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨.
محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١.
ـــــــ وحسن أبو هنية، **السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة**، مؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، ٢٠١٠.
ـــــــ، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
ـــــــ، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**، وزارة الثقافة، عمان، مشروع القراءة للجميع (مكتبة الأسرة الأردنية)، ٢٠١٠.
محمد بن إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤.
محمد بن موسى العامري، **الشيخ مقبل الوادعي: آراؤه العلمية والدعوية، دراسة ونقد**، د.ن، د.ت، صنعاء.
محمد حامد الناصر، **علماء الشام في القرن العشرين**، دار المعالي، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
محمد ناصر الدين الألباني، **فتنة التكفير**، إعداد علي بن حسن عبد الحميد، دار ابن خزيمة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.
ـــــــ، **كشف النقاب عما في كلمات أبي غدة من الأباطيل والافتراءات**، من دون ناشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٥.
ـــــــ، **السلسلة الصحيحة**، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى.
ـــــــ، **رفع الأستار عن أدلة القائلين بفناء النار**، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى.
محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧.

محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، واشنطن، ط١، ١٩٩٥.

مركز المسبار، **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف**، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١٢.

ـــــــ، **الإخوان المسلمون في سوريا**، مؤلف جماعي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب الثاني والثلاثون، آب/أغسطس، ٢٠٠٩.

مفيد الزيدي، **التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي (١٩٧٣ - ٢٠٠٣)**، منتدى المعارف، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

مقبل بن هادي الوادعي، **هذه دعوتنا وعقيدتنا**، دار الآثار في صنعاء، ط١، ٢٠٠٢.

محمد ناصر الدين الألباني، **خطبة الحاجة**، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ.

ناصر الحزيمي، **أيام مع جهيمان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١.

نظام سلامة سكجها، **نصائح وتوجيهات المفكرين وعلماء الإسلام للجماعات والأحزاب الإسلاميّة**، المكتبة الإسلامية، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

مواقع إلكترونية

- الموقع الالكتروني لحركة التوحيد والإصلاح المغربية:

<http://www.alislah.ma>.

- الصفحة الرسمية لمحمد بن آمان الجامي والتعريف به، على شبكة الانترنت، الرابط التالي:

<http://www.eljame.com>.

- الموقع الرسمي لجمعية الكتاب والسنة على شبكة الانترنت، الرابط التالي:

<http://ktabsona.com/>.

- الصفحة الرسمية لعبد الرحمن عبد الخالق، الرابط التالي:

<http://www.facebook.com/Salafinet>.

- حامد العلي، الموقع الخاص على شبكة الانترنت:

<http://www.h-alali.cc>.

- الموقع الخاص لحاكم المطيري على شبكة الانترنت:

<http://www.dr-hakem.com>.

- موقع حزب الأمة الالكتروني، الرابط التالي:
<http://www.ommahparty.com/about-2>.

- الموقع الرسمي لجمعية الأصالة الإسلامية، الرابط التالي:
<http://www.alasalah-bh.org/main/index.php?option=com>.

- موقع جمعية الحكمة اليمنية الالكتروني على شبكة الانترنت، الرابط التالي:
<http://www.alhekmah-h.com/>.

- مدونة محمد بن طاهر الطاهري، الجماعات السلفية في اليمن: التعدد والنشأة.

- والمسميات، ٣ آذار/مارس ٢٠١٢، على الرابط التالي:
<http://m-tahir.maktoobblog.com/1242939/>.

- الموقع الرسمي لربيع المدخلي، الرابط التالي:
<http://www.rabee.net/>.

- موقع التجديد الالكتروني، الرابط التالي:
<http://www.altajdednews.com/>.

- الموقع الرسمي لحركة أحرار الشام الإسلامية، الرابط التالي:
<http://www.ahraralsham.com/>.

- الموقع الرسمي لجمعية أنصار السنة، الرابط التالي:
<http://www.elsonna.com/>.

- شبكة المنهاج الإسلامية:
<http://www.almenhaj.net/>.

- مركز الإمام الألباني:
<http://www.albani-center.com>.

- منتديات كل السلفيين:
<http://www.kulalsalafiyeen.com/>.

- موقع محمد ناصر الدين الألباني:
<http://www.alalbany.net/>.

- موقع علي الحلبي:
<http://www.alhalaby.com>.

- موقع محمد سعيد رسلان، على الرابط التالي:
<http://www.rslan.com>.

- موقع مشهور حسن سلمان:
<http://www.mashhoor.net>.

- موقع سليم الهلالي:

<http://www.islam-future.com/>.

- موقع محمد موسى نصر:

<http://www.m-alnaser.com>.

مقالات

تقرير «الحكومة البحرينية تنأى بنفسها عن زيارة ٣ نواب لسوريا»، صحيفة **الشرق الأوسط**، ٨ آب/أغسطس ٢٠١٢، ع (١٢٣٠٧).

سلمان العماري، **السلفية اليمنية والثورة.. تباين المواقف وتعدد الرؤى**، موقع إسلام أون لاين، ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر٢٠١١، على الرابط التالي:
<http://islamonline.net/ara/article/1304971081403>.

صالح الغانم، هل يؤيد السلفيون ما فعله الدكتور فهد الخنة؟ صحيفة **السياسة** الكويتية، ١٩ ـ ١١ ـ ٢٠١١.

كاترين هالبيرن، مفهوم الهوية وإشكالياته، ترجمة الدكتور إلياس بلكا، مجلة **الكلمة**، ع٤٦، شتاء ٢٠٠٥.

عبد الرحمن الحاج، السلفية والسلفيون في سورية، من الإصلاح إلى الجهاد، دراسة منشورة على موقع مركز الجزيرة للدراسات، ٢٦ أيار/مايو، ٢٠١٣، نسخة الـPDF.

علي عبد العال، سلفية لبنان، النشأة والتطور، على الرابط:
<http://www.turess.com/alfajrnews/28767>.

مشاري الذايدي، محمد بن سرور غادر سورية بعد نكبة الإخوان.. استقر وعَلَّم في بريدة.. خلط حركية الإخوان بثورية قطب بسلفية ابن تيمية، جريدة **الشرق الأوسط**، ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر، ٢٠٠٤، ع (٩٤٦٦).

محمد أبو رمان، سفر الحوالي.. رائد السلفية الجديدة، مجلة **العصر** الالكترونية، ٢٠ ـ ٦ ـ ٢٠٠٥، على الرابط التالي:
<http://alasr.ws/articles/view/6769>.

ـــــــــــ، في مآلات الإصلاحية السلفية السعودية، موقع مجلة **الإسلام اليوم** الالكترونية، الرابط التالي:
<http://islamtoday.net/nawafeth/mobile/zview-43-121258.htm>.

محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، «أنصار الشريعة»: أشكال استجابة «القاعدة» للتحول الديمقراطي في العالم العربي، صحيفة **الحياة** اللندنية، ٢ كانون الثاني/يناير، ٢٠١٣.

محمد الغيلاني، الهوية والاختلاف في قضايا الدين والمجتمع: الهوية هي الاختلاف، على الرابط:
<http://www.mominoun.com>.

محمد بدري عيد، التيار السلفي في دولة الكويت: **الواقع والمستقبل**، سلسلة تقارير، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٨ أيار/مايو ٢٠١٢.

محمد سليمان، رسالة من مكة، هذه لغة الحوار بين الأمم والشعوب، مجلة **العصر** الالكترونية، ٣ ـ ٥ ـ ٢٠٠٢، الرابط التالي:
<http://alasr.ws/articles/view/2258/>.

ـــــــــ، السعودية الفرصة سانحة للتغيير: من الركود إلى الدولة القلقة ١ ـ ٢، مجلة **العصر** الالكترونية، ٢٠ ـ ٩ ـ ٢٠٠٣، يمكن قراءتها على الرابط التالي:
<http://alasr.ws/articles/view/4544/>.

نصار العبد الجليل، أستحلفك بالله يا عم خالد السلطان، صحيفة **الوطن** الكويتية، ٧ ـ ١ ـ ٢٠١٢.

هارون ي. زيلين، «الجبهة الإسلامية السورية»: قوة متطرفة جديدة، ٤ شباط/ فبراير ٢٠١٣، معهد واشنطن لدراسات الشرق الأدنى، يمكن قراءة التقرير على الرابط التالي:
<http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/the-syrian-islamic-front-a-new-extremist-force>.

مقابلات

ـ مقابلة مع الباحث في شؤون الجماعات السلفية في الخليج العربي، أسامة شحادة، في مكتبي في مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، بتاريخ ١١ ـ ٨ ـ ٢٠١٢.

ـ مقابلة خاصة مع شيخ السلفية السرورية؛ محمد سرور بن نايف زين العابدين في منزله في حي الشميساني بعمان، يوم الخميس، ٥ ـ ٨ ـ ٢٠١٢.

ـ مع حسن أبو هنية، الباحث في شؤون السلفية والحركات الإسلامية، في عمان، بتاريخ ١٧ ـ ٨ ـ ٢٠١٣.

ـ علي الحلبي، على الهاتف، في عمان، يوم ٢٤ ـ ٨ ـ ٢٠١٣.

ـ مع مروان شحادة، أحد أعضاء تيار الأمة، في مكتبي في مركز الدراسات، بتاريخ ١٢ ـ ٢ ـ ٢٠١٤.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard university press, 2008.

Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, Columbia University Press, New York, 2011.

Mohammad Abu Rumman, *Islamists, Religion and the Revolution in Syria*, Friedrich Ebert, Amman, 2012.

Nader Hashemi, Islam, *Secularism and Liberal Democracy, Toward Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford University Press 2009.

Periodicals

Nathan J. Brawn, Clark B. Lambardi, The Supreme Constitutional Court of Egypt on Islamic Law, Veiling and Civil Rights: An Annotated Translation of Supreme Constitutional Court of Egypt Case no. 8,of Judicial Year 17, *American University International Law Review*, vol. 21, no. 3,pp. 437-461.

David E. Campbell and Robert D. Putnam, God and Caesar in America: Why Mixing Religion and Politics Is Bad for Both, *Foreign Affairs*, March-April 2012,vol. 91, no. 2, pp. 34-43.